SO URGES CHRftïIENNES

Collection dirigée par fl. de Lobac, S. J. et J. Daniélou, S. J.
Secrétariat de direction : C. Mondcscrt S. J.

N« 58

DENYS L'ARÉOPAGITE

LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

/Λ THODUCT1ON

ΓΛ1»

René ROQUES

attaché r>R bbchkbchrs au c.n.b.s.

ÉTUDE ET TEXTE CRITIQUES

PAft

Gûnter HEIL

Dr PHIL.

TRADUCTION ET NOTES

PA II

Maurice de GANDILLAC

PROFESSEUR Λ I.A 6ÛRBO.XKB

Cet ouvrage ext publié avec le ronennrs
du Centre National de la Recherche Scicnti/u/ne

ES ÉDITIONS DU CERF. 29, bd dk La Toub-Maubourg, PARIS

1958

INTRODUCTION

I. — L'auteur et l'œuvre.

A. Vie et portée d'une legende.

Le Pseudo-Denys est certainement l'un des personnages qui ont leplusegaré la critique et l'histoire. Selon un procédé qui ne manquait pas d'exemples et pour mieux accréditer son œuvre théologique, il s'esl en effet donné lui-même pour le disciple de saint Paul, converti par la prédication de l'apôtre à Γ Aréopage (Ades XVII, 16-34); il présente en outre Hiérothée, «son maître après saint Paul» (DN 681 Λ) [1] comme le grand théologien de l'âge apostolique dont il a reçu et dont il transcrit parfois textuellement les «sublimes » enseignements (DN, ch. III ; cf. 648 B et "13 A). En se situant ainsi, l'auteur du corpus aréopagitique devait imposer pour de longs siècles une double série d'erreurs : celles qui dériveront de sa pseudo-apostolicité, et très spécialement le crédit sans limite dont jouiront ses écrits ; et celles qui verront en lui un précurseur, et non pas un disciple, des néoplatoniciens, de Proclus notamment.

1. Nos citations du Pseudo-Dcuys renvoient à la *Palrologic Grecque* de Micnk, t. III. C'est également d'après les colonnes et les divisions «le ce même tome que nous citerons la *Hiérarchie Céleste,* puisque la présente édition se réfère toujours au passage correspondant de Mignc. Nous retiendrons les abréviations classiques suivantes : CD *Corpus pxeudo-dionysianutn ;* EH = *De Ecclesiastica Hierarchia-,* CH - *De coelesti Hierarchia·,* MT *De Mystica Theologia* ; Γ>N = *De Divinis Nominibus* ; Eρ — *Lettres.*

La *Passio Sanctissimi Dionysii* d'Hilduin vint encore accroître la confusion puisque le faux Aréopagile y assume les faits et gestes de trois personnages insignes dont la seule parenté réside dans leur appellation commune : le converti de saint Paul devient successivement Denys, évêque d'Athènes, et Denys, évêque de Paris ». Et c'est dans celte dernière ville que cct unique personnage au triple destin termine sa vie par le martyre On soupçonne de quel poids une si belle légende dut peser sur l'Occident médiéval, et l'on comprend que le *corpus,* dont la présentation est pourtant si abrupte, y ait fourni des thèmes nombreux et essentiels h la plupart des classiques de la théologie et de la spiritualité. Du neuvième au dix-septième siècle, une quinzaine de traductions latines se succèdent [3]. et on n'a pas encore édité, ni peut-être décou-

1. Avant Ililduin, Liberatus de Carthage avait même fait, du converti de l'Aréopage l'évêque de Corinthe, Denys. Ce qui porte à quatre le nombre des personnages que la tradition a confondus avec l'auteur des *Areopagitica.* Sur la confusion de Libératus, voir H.-Ch. Puech, *Liberatus de Carthage et la date (le l'apparition des écrits dionysiens,* dans *Annuaire de ΓÉcole Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses,* 1930-1931, Melun, 1930, p. 32-35.

2. *Passio Sanctissimi Dionysii* (Pl. 106, col. 23 D-50 C). Sur lo caractère de cetlc *Passio,* qui est un modèle «le contaminations hagiographiques, et sur son influence au moyen âge, voir M. de Gandillac, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Ar.,* Paris, 1943, *Introduction,* p. 7-17; sur Ililduin traducteur de Denys et, plus généralement, sur l'histoire du · diouysisme» au moyen âge,on consultera utilement les travaux du R. P. G. Théry, dont on trouvera une liste dans notre étude *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys,* Paris, 1954, p. 19-20.

3. Ces traductions sont commodément rassemblées dans l'ouvrage de Dom Ph. Chevallier, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Dcnys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur des citations presque innombrables allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile,* 2 vol., Paris, 1937 et 1950. Ce recueil lionne aussi le texte grec des *Areopagitica.*

vert, tous les commentaires et toutes les paraphrases que suscitèrent dans ce même temps les écrits aréopagitiques [1].

La pensée pscudo-dionysicnne prenait ainsi dans FOccident latin une place et une importance qu'elle n'eut jamais dans l'Église d'Orient où cependant son influence fut loin d'être médiocre [2]. Ici et là, Dcnys se révéla et s'affirma comme l'une des autorités majeures, et c'est ce qui explique, pour une part, la résistance opiniâtre que rencontrèrent dans les milieux catholiques et orthodoxes les critiques isolés qui s'élevèrent contre l'authenticité dionvsicnne de ces écrits.

B. Cheminement parallèle des doutes.

Bien que relativement rares du vie au xve siècle, les doutes au sujet du «divin Denys» sont aussi anciens que l'apparition même de son œuvre. On sait en effet que le premier mouvement des orthodoxes au Colloque de Constantinople qui les opposa aux rnonophysites (533), fut de rejeter ces écrits comme des faux apollinaristes [3]. Après ce premier choc, le pres-

1. On consultera là-dessus les importants travaux du R. P. G. Tm'nv. Récemment encore le R. P. H. Dosdajne éditait d'importants passages, ignorés jusqu'ici, des *Expositiones super ierarchiam caelestem* de Jean Scot Imugènr, d'après lo ms. de Douai 202, dans *Archives d'histoire doctrinale cl littéraire du Moyen Age,* XVIII. 1950-1951, p. 245-302.

2. Celle double constatation ressort «le l'article collectif : *Denys l'Aréopagite île Pseudo-],* IV. — *Influence dionysîenne en Orient,* et V. — *Influence dionysîenne en Occident,* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* 111, Paris. 1954, col. 286-429.

3. J.-D. Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* t, VIII, col. 820 C-823 D ; Ed. Sçhwaktz, *Acta conciliorum oecumenicorum,* I. IV, vol. 2, p. 169-184. Sur cette question, cf. Ptî.cii, *Libératus...,* p. 27-31, surtout p. 28, n. 4; J. Stiglmayk, *Das Aufhommen der pseudo-dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Lileratur bis zum Latcrankonzil* 649 (IV. Jahresboricht des otïenllichen Privatgymnasiums an der *Stella Matutina* zu

lige de Denys s'étant partout imposé cl affermi, les réserves des critiques durent s'exprimer par insinuations discrètes ou à demi-mot, sous peine de heurter la conscience collective des Eglises. C'est pourquoi il n'est guère possible d'établir une histoire complète de ces « doutes ». Les auteurs qui ne considèrent pratiquement plus l'Aréopagite comme le disciple immédiat de saint Paul ou comme le contemporain des anciens docteurs, ou bien se taisent, ou bien dévoilent à peine leur pensée intime, sans en donner les raisons. Aucun d'eux en tout cas ne va jusqu'à faire le procès du ir faussaire », ni, moins encore, jusqu'à proposer un nom d'auteur datable et identifiable. Sans poser d'autres questions, les uns et les autres acceptent, avec leur Eglise et la tradition récente, d'utiliser le contenu doctrinal des *Areopagitica,* et ils continuent à parler avec beaucoup de respect du « grand », du « divin » Denys. Tel fut, entre autres, le cas d'Aréthas de Césarée, un ami de Photius, et, probablement, celui de Photius lui-même [1].

Le problème ne prit vraiment une forme aiguë qu'au moment de la Renaissance et, plus encore, apres la Réforme. Dans ses *Remarques sur le Nouveau Testament,* Laurent Valla (f 1457), précisément à propos de *Actes* XVII,

Feldkirch), Feldkirch, 1895, p. 59-63 ; E. Homgmann, *Pierre Libérien et les écrits dit Pseudo-Denys l'Aréopagitc,* dans *Mémoires de ΓAcadémie /loyale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques,* t. XLVII, fuse. 3, Bruxelles, 1952, p. 6-7.

1. Sur ce point, voir la. IIacsiibrr, *Doutes au sujet du «.Divin Denys »,* dans *Orientalia Christiana Periodica,* II, 1936, p. 484-490. A la suite de Lequien, Tillemont, Daillê et Draseke, Hausherr présente Photius comme un adversaire de l'authenticité dionysienne des *Areopagitica,* alors qu'au contraire Stiglmayr avait voulu en faire un partisan convaincu (J. Stiglmayr, *IHell Photius diesogen, areopagitischen Schrijten fur echt?,* dans *llistorisches Jahrbuch des Gürrcsgesellschaft,* XIX, 1898, p. 91-94).

émet de graves réserves sur l'identité de l'Aréopagitc. En publiant ces *Hemarques,* près d'un demi-siècle plus lard (1504), Érasme, selon l'image de J. Stiglmayr, « jetait la pierre dans une eau calme où les remous n'allaient pas cesser de grandir » [1]. En effet, et cela surtout à partir de la seconde moitié du xvn® siècle, les historiens réformés, auxquels firent écho la critique indépendante et, plus tard, quelques catholiques, ont dégagé avec une clarté croissante les multiples impossibilités qui interdisent d'attribuer le *corpus* dionysien au converti de saint Paul, et se sont efforcés, en meme temps, de percer le mystère de son véritable auteur. Cette entreprise, qui n'a pas encore réussi à imposer un nom absolument incontestable, s'est développée, selon les époques, en des sens divers. Comme Ilypatios l'avait fait à Constantinople, on relève le silence unanime et surprenant des Pères des quatre premiers siècles sur Denys et son œuvre, on souligne le caractère tardif, voire les tendances apollinaristes des passages ehristologiques. En outre, on insiste parfois sur l'évidente parenté de Denys avec les derniers néoplatoniciens, Proclus en particulier. Parfois, au contraire, on préfère nier cette dépendance pour situer l'auteur des *Areopagitica* dans la seconde moitié du ive siècle et expliquer en fonction de celte date les événements ou les circonstances historiques auxquels ces écrits font allusion. Les noms proposés varient beaucoup : Pierre le foulon, Synésius, Dcnys, évêque d'Alexandrie, et d'autres encore [2].

1. J. Stigi.mayk, *Das Aulkommen...,* p. 4.

2. II.-Cli. I'uech donne un aperçu de cette histoire des essais d'identification du Pseudo-Denys dans *Libératus.... l. c.,* p. 4-5. Ce même fascicule |p. 60-62) donne un bref compte rendu des leçons professées par l'auteur à l'École Pratique des Haute» Études durant

Ainsi ccs diverses positions, unanimement concordantes dans co qu'elles rejettent (l'authenticité dionÿsienne et l'apostolicité du *corpus],* divergent par les arguments qu'elles retiennent, et. plus encore, par les solutions positives qu'elles proposent. Manque d'ampleur et de rigueur dans la méthode, insuffisante solidité des conclusions, majoration parfois tapageuse des conséquences que cette question particulière risquait d'entraîner pour la doctrine de FÉglise : ces défauts, que n'évitèrent pas toujours historiens et critiques, contribuèrent certainement à durcir les positions traditionnelles dont, vers le milieu du xixc siècle, les abbés G. Darboy et J. Dulac sc font encore les intrépides défenseurs [1].

C. Critique systématique et décisive de Koch et Stiglmayr.

Avec II. Koch el. J. Stiglrnayr, le problème fit un pas décisif. Non que ccs deux critiques aient, réussi à éclairer pleinement le mystère de Fauteur : nous verrons que Sévère d'Antioche, proposé en 1928 par Stiglmayr, ne peut pas être retenu. Mais leur mérite fut de rassembler de manière svstématique et cohérente l'ensemble des données histo-

l'année scolaire 1929-1930 sur l'ensemble de la question dionysienne. On trouvera des indications bibliographiques sur co môme sujet dans notre contribution à l'article *Denys l'Ar.,* dans DS, *l. c.,* col. 251.

1. G. Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec, précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de.ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'il renferment, et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge,* Paris, 18·'·5 ; J. Dclac, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec en français. Avec Prolégomènes, Manchettes,* Notes, *Table analytique et alphabétique, Table détaillée des matières, par l'abbé,..,* Paris, 1865. Soulignons que l'ouvrage de Darboy fui réédité en 1892 et 1932, mais sans le moindre changement, aucune espèce de réserve n'étant apportée aux positions défendues par l'auteur en 18«5 !

riqucs, philosophiques, dogmatiques ou liturgiques du *corpus* dionysien, pour le situer de manière aussi stricte que possible dans le temps et dans l'espace. Reprenant indépendamment l'un de l'autre la question des influences néoplatoniciennes, Koch et. Stiglmayr établissent d'abord, en 1895, que la fin du chapitre IV des *Noms Divins* suit de très près, souvent jusqu'à la lettre, le *De malorum subsistenda* de Proclus. Koch devait bientôt confirmer et étendre ces premières conclusions en portant son enquête sur les principaux thèmes du néoplatonisme et des religions à mystères. I.a présentation des traités, les formules d'introduction, de transition ou de conclusion, la manière de citer ou de qualifier les autorités alléguées, les doctrines du Beau, du Bien, de l'Amour, de la connaissance de Dieu et des anges, de la Providence, de l'action et de la justice divines, la vision et la structure de l'univers spirituel, la notion de prière, les étapes et. les aspects de la vie contemplative, l'unification et la divinisation de l'intelligence, l'ensemble symbolique ou allégorique qui illustre ces divers enseignements : tous ces points rapprochent. singulièrement Denys des derniers néoplatoniciens et, par eux, de Plotin et de Platon.

Comme eux d'ailleurs, très souvent, dans les mêmes termes bien que dans des contextes doctrinaux différents, il recourt, volontiers au langage mystérique : tradition orale (παράϊοσι) des secrets qui divinisent, mystagogie (μυσταγωγία) ; initiation perfective (τελεσιουργία, τελετουργία); exclusion rigoureuse des non-initiés (ἀμυήτοι, βεβήλο·., ἀτελέστοι) qui, comme tels, sont incurablement condamnés à l'inintelligence (ἄνοια, ανοησία); silence (σιγή, σιωπή) et repos (ἡσυχία) propres à l'état mystique qui nous unit à l'Un (ενωσι , Θέωσι).

Et ces conceptions elles-mêmes ne vont pas sans d'im-

portantes infiltrations gnostiqucs : ce qui ne doit pas surprendre puisque, sous une forme ou sous une autre et dans des proportions variables, le phénomène gnostique a marqué durant les cinq premiers siècles la plupart des doctrines du salut. L'Eglise avait donc connu, bien avant Denys, cette pénétration gnostique, et sa présentation des sacrements n'avait pas exclu systématiquement le vocabulaire mystérique. Mais, semble-t-il, ce qui caractérise proprement la méthode pseudo-dionysicnne, c'est-d'avoir utilise ces apports dans les cadres, dans les schèmes et selon la manière des derniers néoplatoniciens [1].

Celte présentation d'ensemble est déjà fort significative par clle-mômc. Mais elle s'appuie, en outre, sur plusieurs autres constatations qui viennent la confirmer. Et d'abord, en niant qu'on eût jamais cité Denys durant les cinq premiers siècles, Hypatios ne cédait pas seulement

1. J. Stic i.ma vn, *Der Neuplatoniker Proclus ah Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lchrc oom Uebel,* dans *Historisches Jahrbuch,* 16, 1895, p. 253 et 721-748 ; *Das Att/honimen..;»* p. 25-34 ; H. Koch, *Probius ais Quelle des Pseudo-Dionysius Ar. in der Lehrevom Pôsen,* dans *Philologus,* 54, 1895, p. 438-454 ; *Pseudo-Dion. Ar. in seinen Deziehungcn znm Neuplatonismus und Mysterieuwesen,* dans *Forschungen zur Christiichen Litcralur- und Dogmcngeschichte,* I. Bd, 2. und 3. Ilefte, Mayence, 1900. Nous avons nous-mênie développé ces points en nous inspirant pour une très large part de ces travaux, surtout du dernier ouvrage cité de Koch, dans notre article *Dionysius Areopagita, C. Ucbernomme.ne Elements* dans *Reallexicon fiir Antihe und Chrislenlum,* III, col. 1081-1086. Dans *L'Univers dionysien,* Paris, 1954, nous avons essayé de marqueravec plus de précision que nos devanciers, dans quelle mesure Denys transformait le contenu doctrinal de chacun de ses emprunts. Il nous a semblé souvent que les très importantes études des deux historiens de langue allemande, préoccupes surtout d'établir des dépendances (ce qu'ils ont admirablement fait), ont trop négligé de souligner comment, jusque dans ses «larcins a les plus matériels et les plus serviles, Denys avait su garder, pour l'essentiel, son caractère de penseur chrétien.

aux témérités de la controverse, puisque, de fait, on n'a relevé dans toute cette période aucune citation authentique du *corpus.* C'est ce que souligne Sliglmayr, en rejetant les écrits pseudépigraphiques tardifs qui se réfèrent à l'œuvre de l'Aréopagitc [1]. Il montre encore que le contenu doctrinal de cette œuvre est nettement postérieur au Concile de Chalcédoine [2]. La position ehrislologique de Denys accuserait même l'influence de Γ*Ilénotique* de l'empercur Zénon (482), car elle évite avec un soin égal les formules dyophysites de Chalcédoine et celles d'un monophysisme intransigeant [3]. Enfin la liturgie du sacrement de l'union ou de l'eucharistie, que décrit le chapitre III de la *Hiérarchie Ecclésiastique,* fait très probablement état du chant du *Credo* (καθολική υμνολογία, EH 425C)[4]. Or c'est Pierre Je Foulon qui introduisit cette nouveauté en 476. Tout porte donc à croire, concluent Stiglmayr et Koch, que le *corpus* pseudo-dionysien n'a pas pu être composé avant la lin du v® siècle.

1. *SriGhitAVR, Dos Aufkommen...,* p. 7-20,59-67 et 90-96. M. Puech est revenu naguère sur la prétendue citation de DN III, 2 par Juvenal de Jérusalem, peu apres 451, et sur l'affirmation de Liberatus do Carthage, selon laquelle Cyrille d'Alexandrie aurait invoqué l'autorité de Dcnys contre scs adversaires Diodoro de Tarse et Théodore de Mopsuesto (Puech, *l.* c.,p. 6-39) : dans les deux cas, il s'agit d'interpolations de caractère tardif.
2. Stiglmayh, *Das Au)konimen...,* p. 21-25.
3. *Ibid.,* p. 39-45. Ajoutons que Denys évite même les formules atténuées d'un monophysisme verbal à la manière de celui de Sévère d'Antioche : ci. *L'Univers dionysien,* p. 305-318.
4. Stiglmayr, *Dax Aujkommen...,* p. 34-39. Plusieurs mss portent ομολογία, qui est synonyme de οiμβολον, *profession de foi.* El c'est bien dans ce sens quo des commentateurs comme Maxime le Confesseur et Jean de Scythopolis ont entendu ce passage. Sur ce point, ci. notre art. *Denys,* dans DS, *l. c.,* col. 248, et *L'Univers dionysien,* p. 2G4-265.

D. Essais d'identification.

En délimitant le champ des recherches, ces données permettent d'eliminer des hypothèses récentes, ingénieuses certes et éclairantes sur plusieurs points, mais finalement inacceptables en raison surtout de la date qu'elles proposent. Ainsi on ne peut pas retenir, semble-t-il, la solution de Mgr Athenagoras (1932) qui identifie l'Aréopagite à Denys le Grand, évêque d'Alexandrie [1]; ni celle de C. Fera (1936) qui attribue le CD à saint Basile [2]; ni celle d'E. Elorduy (1944) qui voit dans Ainmonius Sakkas son véritable auteur [3].

Mais, à elle seule, la convenance des dates ne sullit pas non plus à justifier une hypothèse. En l'absence de toute donnée biographique, on ne peut proposer ni accepter une identification que sous la pression de parentés (philosophiques, théologiques, liturgiques, littéraires, stylistiques et autres; assez larges et assez typiques pour imposer des rapprochements décisifs et contraignants. Où manquent les témoignages externes, et plus encore avec des témoignages manifestement et intentionnellement faux, la critique interne doit se faire doublement exigeante pour conclure de manière valable. En tout état de cause, il est préférable de maintenir un anonymat circonscrit dans l'espace et dans le temps, dont on s'éver-

1. On trouvera la liste des principaux ouvrages de Mgr Atbénagoras et «les principaux comptes rendus qui ont discuté {et rejeté) sa thèse, dans notre article *Denys,* DS, *l. c.,* col. 252-253. Sur le même sujet, voir J.-M. Hornus, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Ar.,* dans *Revue d'Histoire el de Philosophie religieuses, 35,* 1955, p. 404-407.

2. Sur ce point encore, voir notre art. *Denys, l. c.,* col. 253, et Hornos, *art. cil.,* p. 407-410.

3. E. Elorduy, *Es Amnumius Sakkas el Seudo-Arcopagila ?,* dans *Estudios Eclesiasticos,* 18, 1944, p. 501-557. Cf. Hornus, *art. cit.,* p. 432-433.

tue d'ailleurs à préciser les données et les implications de tous ordres, plutôt que d'avancer prématurément, sur la foi de quelques indices accidentels démentis par le reste de l'œuvre, ou de doctrines plus larges, mais communes à toute une époque ou à toute une Eglise, le nom d'un personnage déterminé, dont l'adoption hâtive risque d'égarer des générations d'historiens et de critiques. Aussi longtemps que subsistent des différences vraiment notables et inexpliquées, on ne devra pas franchir le pas qui sépare le rapprochement partiel, toujours éclairant, d'une assimilation pure et simple, trop souvent génératrice de paresse intellectuelle et de fallacieuse sécurité.

Cette indispensable rigueur de méthode a certainement fait défaut dans trois essais d'identification, dont le mérite commun était pourtant de respecter la date approximative imposée par les données du CD. Bar Sudaïli, qui édite à la lin du v® ou au début du vi® siècle le *Livre* du mystique lliérothée, rappelle à plusieurs égards la situation et les tendances de l'Aréopagite : tous deux ont un certain Hiérothée pour maître et s'inspirent de son *Livre* ; tous deux ont profondément subi des influences néoplatoniciennes et mystiques x. Mais des divergences essentielles séparent les deux auteurs. Contrairement à Bar Sudaïli, Denys ne professe pas l'émanatisme, el il ne suit Origène ni dans sa doctrine de l'apocatastasc ni dans sa triple division de la progression spirituelle (développement, identification au Christ, fusion dans l'absolu) a. Selon Ir. Ilausherr, le *Livre de lliérolhée,* mal composé et contradictoire par endroits, serait fait d'apports suc-

1. Nous avons examiné cette hypothèse et les publications qui s'y rattachent (de A. L. Frothingam, 1886, et F. S. Marsh, 1927), dans notre art. *Denys, l. c.,* col. 251-252.

2. *Ibid.,* d'après Sticlmayr, *Dax Aufkotnnien...,* p. 16-19.

cessifs. Le premier fond en serait origénien et êvagrien. El c'est seulement plus tard, pendant la vieillesse de Bar Sudaïli et après la parution du CD, que des thèmes aréopagitiques vinrent s'insérer de manière assez adventice dans le cours de ce *Livre,* dont le contenu, resté foncièrement êvagrien, ne craint pas d'ailleurs de heurter l'orthodoxie [1].

Plus de trente ans après ses premiers et brillants travaux, Stiglinayr proposa (1928) d'identifier Denys à Sévère d'Antioche dont l'activité littéraire s'est développée au début du vi® siècle. Les rapprochements de Stiglmayr sur ce point n'ont généralement pas convaincu les critiques, et J. Lebon en particulier a démontré que les œuvres certainement authentiques de Sévère ne manifestent « aucune trace de platonisme », que son « mysticisme » est fort éloigné de celui de Denys, que leurs positions christologiques sont nettement différentes (Sévère est un adversaire déclaré de Léon et de Chalcédoine, cl nullement un partisan de Γ*Hénotique)* et que, enfin, ni les prétendus détails biographiques ni la culture ni l'entourage des deux personnages ne permettent des rapprochements décisifs [2].

Le dernier en date des essais d'identification a été proposé en 1952 par E. Honigmann [3]. A vrai dire l'auteur avait déjà exposé sa thèse au Congrès byzantino-slavo-oriental de New York (1946), et il nous apprend que S. I. Nucubidzc, un savant géorgien, a, de son côté et

1. Ir. Hausheho, *L'influence du « Livre de saint Hürolhêe »,* dans *Orientalia Christiana,* XXX, 1933, surtout p. 184-198.

2. Bibliographie du sujet dans notre art. *Denys. l. c.,* col. 252. Ajouter Hoknvs, *art. cil.,* p. 404-406.

3. E. Hoxigxass, *Pierre l'Ibêrien...,* déjà cité (ci-dessus, p. vu, n. 3).

par une autre voie, abouti à la même conclusion que lui-même : le Pseudo-Denys ne serait autre que Pierre l'ibère (ou Libérien)[1] L'argumentation d'Honigmann a pour principal mérite de nous mieux faire connaître ce personnage, son compagnon Jean l'Eunuque et le milieu monophysite dans lequel ils ont tous deux vécu et milité. Mais Denys ne professe nulle part un monophysisme semblable au leur. Aucun des rapprochements doctrinaux proposés par Honigmann entre Pierre et Denys (en matière trinitaire et angélologique notamment) ne dépasse ce qui constitue au v° et, souvent, dès le iv® siècle la pensée commune des Églises. La position de, Pierre par rapport à Jean l'Eunuque ne correspond pas exactement à celle qui lie Denys à Iliérothéc. Enfin l'argument essentiel aux yeux d'Honigmann, qui repose sur les dates auxquelles serait respectivement commémorée la mort de ces quatre personnages, n'est nullement décisif[2]

1. *Ibid.,* p. 26-28. Honigmann n'a d'ailleurs connu les travaux de Nucubidzc qu'après Sun propre travail. *La Nouvelle Clio* (4, 1952, p. 308-313), sous le titre *L'auteur probable des* o *pscudo-Areopagilica* » est *Pierre Libère ou Libérien* (411-491 *après* sous la signature meme de la Revue, présente la these d'Honigmann et rappelle les travaux do Ô, I. Nucubidzc.

2. La thèse d'Honigmann a été discutée et finalement rejetée par les articles suivants, indépendants les uns des autres, et dont les points de vue ne sont d'ailleurs pas identiques : Ir. Hausiîkrïi, *Le pseudo-Denys est~il Pierre Libérien* ?, dans *Orientalia Christiana Periodica,* 19. 1953, p. 247-260 ; R. Roques, *Pierre Libérien et le* * *Corpus* i *dionysien,* dans *Revue de LHistoire des Religions,* 145, 1954, p. 69-98; H. Engdeuding, *Kann Peints der Iberer mit Dionysius Areopagita identifieri werden* ?, dans *Oriens Christianus,* 38. 1954, p. 68-95 ; V. Grumel, jlutour *de la question pseudo-dionyxienne,* dans *Revue des Études Byzantines,* XIII, 1955, p. 21-49. Par contre, l'argumentation d'Honigmann reçut l'approbation de Ch. Moeller, Du *nouveau sur le Pscudo-Denys,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* 4, 1953, p. 654-656. Sur l'historique de cette identification, voir Hornus, *art. cit.,* p. 433-438.

Plus prudentes sont les suggestions formulées naguère par Ir. Hausherr, U. von Balthasar et J.-M. Hornus. Les deux premiers invitent les historiens à examiner attentivement les écrits personnels du premier traducteur syriaque du CD, Serge de Rcshaina, car il se pourrait, pensent-ils, que le traducteur dût être confondu avec l'auteur lui-même Hormis, pour sa part, pose les jalons d'une recherche qui s'orienterait du côté de Jean de Scythopolis, et qu'il se propose de poursuivre dans ses prochains travaux [2].

E. Position actuelle du problème.

Ainsi, après des siècles de recherches et d'échecs partiels, le problème de l'identification du Pseudo-Denys reste toujours ouvert, mais le champ des possibilités s'est heureusement rétréci. C'est sur le début du vic siècle et sur les milieux syriens que l'effort des critiques et des historiens s'est désormais concentré. Pour l'essentiel, ils retiennent les conclusions des premiers travaux de Koch et de Stiglmayr concernant : Γinfluence du néoplatonisme, de Proclus notamment ; le chant du *Credo* durant la célébration du sacrement de l'union ; l'absence de citation du Cl) pendant les cinq premiers siècles [3] ; l'état doctrinal postérieur à Chalcédoine dont témoignent ces écrits. Pour ce qui est de l'influence de *ΓHénotique* il est sûr, comme on l'a souvent souligné, que le CD n'en a repris nulle part les formules dans leur matérialité.

1. Ir. IlAUftifBnn, *Doutes....* p. 489» n. 1, et *I.e pscudo-Dcnys est-il Pierre VIbérien* p. 254 ; U. von Balthasar, *Dax ScholienwerÜ des Johannes von Scythopolis,* dans *Scholastic* XV, 1940, p. 38.

2. IIornus, *art. oit.,* p. 446-447.

3. Les premières citations sûres du CD figurent dans des écrits dû Sévère il'Antioche, qui se situent entre 510 et 528. Sur ce point, cf. notre art. *Denys, l.* c., p. 248-249.

Mais ce décret étant devenu très vile un nouveau signe de discorde, il n'cst pas impossible que Denys ait voulu en retenir l'esprit et les intentions d'apaisement, sans en accepter et même en en évitant soigneusement la lettre. Π est certain en tout cas que sa christologie ne se formule ni dans les termes dyophysites de Chalcédoine ni dans ceux d'un monophysisme agressif. On n'y décèle pas même les expressions d'un simple monophysisme verbal à la manière de celui de Sévère d'Antioche, et l'on sait que la fameuse 0εΛν'ρ-.ζή ἐνέργεια a été interprétée aussi bien dans un sens orthodoxe que dans un sens monophysitc. H semble donc que nous soyons ici devant un cas très particulier qui ne relève peut-être pas d'une école théologique, ni d'une secte, ni d'un parti politique déterminés. Tant que nous ne posséderons pas le secret de cette attitude, dont on pourra tour à tour accuser les équivoques ou louer, au contraire, les intentions de neutralité pacificatrice, il est probable que l'auteur des *Areopagitica* nous restera mystérieux.

II. — Signification et mouvement DE LA PENSÉE DIONYSIENNE[1].

La doctrine du Pseudo-Dcnys est commandée par le double problème de la connaissance de Dieu et de la divi-

1. Il va sans dire que la présente élude doctrinale tiendra compte exclusivement des œuvres authentiques du CD, dont on a donné la liste et les sigles ci-dessus, p. v, η, I. Pour Jus traités perclus ou, plus probablement, fictifs du Pseudo-Dcnys, et pour les œuvres certainement apocryphes, de caractère tardif, qui se sont couvertes de son nom, voir notre art. *Denyx,* DS, 111, col. 257-264.

La substance de ce § Il correspond, pour ressentie), à celle de nos articles *Dionysitm Areopagita* (D. Il cl I1IJ du RAC, II I, co). 1105-1119 et *De l'implication des methods# thMogiques chez le Ps.-D.,* dans RAM, 30, 1954, p. 268-274.

nisation : une divinisation qui est, de soi. connaissance de Dieu ; et, réciproquement, une connaissance de Dieu par elle-même divinisante. On reconnaît là une attitude fondamentale autour de laquelle se sont ordonnés, avec des présentations et selon des cadres variables, les divers platonismes, toutes les formes de gnose et la plupart des religions à mystères. Mais on y reconnaît aussi et surtout la grande tradition gnoséologique et mystique dont s'est nourrie, pendant des siècles, l'Eglise d'Orient. En quel sens, dans quelle mesure, selon quel mouvement, nouveau la pensée dionysienne s'est-elle assimilé ces héritages multiples et parfois contradictoires ? Il n'est pas possible de répondre à cette question essentielle sans reconstituer le dessin et les étapes majeures de cette pensée.

Puisque la connaissance divinisatricc implique et commande l'ensemble du système, l'étude qui suit se propose d'en dégager les modalités et la progression dans deux séries de développements qui correspondraient à des moments décisifs, sinon nécessairement successifs, de la divinisation des intelligences. On décrira donc en premier lieu les démarches discursives de l'intelligence à la recherche de Dieu : à ce stade, Dieu n'est pas encore possédé, mais il est partiellement connu. En second lieu, par contre, on montrera l'intelligence unie à Dieu, possédée par lui et le possédant elle-même, mais on découvrira du même coup l'inanité des démarches discursives pour atteindre le Dieu transcendant qui ne se livre qu'à l'inconnaissance.

A. Les démarches de l'intelligence discursive.

Pour ce qui est des opérations discursives, on peut dire que Denys se conforme aux divisions communes des platonismes et des gnoses : l'intelligence s'exerce successivement ou simul·

tanément) à deux niveaux qui interfèrent souvent entre eux : le niveau des symboles sensibles et celui des idées. Exaininons-les séparément.

1° *La dialectique des symboles.* Chronologiquement les symboles constituent pour les hiérarchies humaines le premier langage qui leur a permis, bien que fort imparfaitement, de concevoir Dieu. A cet égard la hiérarchie légale de ΓAncien Testament est toujours restée plus proche et plus dépendante de ces représentations sensibles que notre hiérarchie ecclésiastique, déjà mieux engagée sur la voie des exégèses spirituelles \ Proposés par les Livres Saints, les symboles sont l'effet d'une condescendance par laquelle Dieu sc rend, d'une certaine manière, accessible aux intelligences incarnées ; par laquelle en tout cas il nous permet de mieux comprendre les réalités d'ordre spirituel '. Les symboles en effet sont des schèmes, des ligures, des formes (σχήματα, μορφώσει , CII 2) qui tombent sous nos sens et peuvent être facilement interprétés et compris. Notre intelligence peut lire dans ces formes un enseignement qui échappe à toute forme, et ces figures évoquent pour elle des réalités sans figure (σχήματα των ασχημάτιστων... ; μορφώσει ... των αμόρφωτων και υπερφυών θεαμάτων, CII 1.40 A). Mais le rôle éducatif (παιΒεία) du symbole ne va pas sans danger. L'intelligence court le risque constant de s'y attacher et de s'y laisser enfermer, dans une complaisance matérialiste, esthétique ou idolâtrique. Et c'est pourquoi elle devra exercer à son égard une action double, bien que rigoureusement simultanée.

1. Cf. *L'Univers dionysien,* p. 171-17··.

2. Plus exactement : *d'ordre intelligible,* car à πνινμαηκόϊ (employé seulement doux fois dans le CD), Denys préfère, pour ce sens technique, les adjectifs νοητό et νοερό; (extrêmement fréquents).

La première, do caractère plutôt négatif, dégagera les images sensibles de toute signification basse, vulgaire ou simplement naturelle qui pourrait obscurcir ou altérer l'enseignement divin dont clics sont porteuses : c'est la χάΟαρσι , Γάνακαόαρσι; ou Ι'άνάπτυξι (cf. CI I 2; Ep. IX; DN 913 A, et *passim).* Par là, l'intelligence se dégage et se refuse. Mais ce refus se double d'un engagement, et c'est la deuxième action, positive celle-ci, de l'intelligence. Vis-à-vis de quoi et comment s'engage-t-elle ? Le jeu correct du symbolisme exige qu'elle adhère pleinement et exclusivement à la richesse intelligible des images sensibles. Cette démarche requiert à la fois un effort de lucidité qui discerne avec sûreté en quoi réside la vraie valeur intelligible de l'image, et une totale générosité qui s'attache sans faiblesse à cette valeur. Cette démarche porte l'intelligence vers les valeurs d'en haut : d'où son nom d'anagogic (αναγωγή, Cil 2 et *passim)* [1]

Les exigences de la χάΟαρσι et de Γαναγωγή doivent nous faire préférer les symboles dissemblables (ἀνομοίων συμβόλων, CII 2) aux symboles ressemblants, car ces derniers nous mettent en plus grand danger de nous attacher à eux-mêmes et de nous y enliser [2] Au contraire, avec les symboles dissemblables, laids ou vils, l'effort d'anagogic devient presque inévitable, puisque en aucune manière de tels symboles ne sauraient nous séduire et nous enchaîner (CH 2). Ceci vaut surtout pour les symboles bibliques à portée gnoséologique. Mais lorsqu'il s'agit, de symbolisme

1. Pour les emplois semblables de χνάγω et αναγωγικό , voir *L'Univers dionysien,* p. 204, n. 7. Koch *Pseudo-Dionyaius...,* p. 31, 56, 81-82, 102, 136) souligne justement les dépendances subies par Denys pour les mois et les concepts «lo ζά&ασσii et ά'άναγωγη.

2. C'est co qu'expriment des verbes comme άχο^ίνω, ϊναπομίνω : ci. *L'Univers dionysien,* p. 206, n. 4 cl p. 236, n. 4.

sacramentel, Denys insiste plutôt sur la beauté propre et la convenance des rites liturgiques, sur leur intime accord avec les réalités spirituelles qu'ils signifient (συγγένεια, δiζεiβτη). C'est celte convenance que s'applique à dégager, pour chaque sacrement, la deuxième partie des chapitres 2 â 7 de *Hiérarchie Ecclésiastique :* ces développements, intitulés θεωρία, ne sont rien d'autre qu'une explication spirituelle de symboles, signes ou rites manifestement adaptés à la signification qu'on leur reconnaît.

Dcnys ne s'étend pas sur les raisons qui ont fait préférer, pour l'usage liturgique, le symbolisme ressemblant, mais vos raisons se laissent, en partie au moins, deviner. L'assemblée ecclésiale est en effet composée de fidèles de toute culture et d'inégale formation spirituelle, et il serait sans doute téméraire d'attendre de chacun une exégèse personnelle suffisante devant des rites trop « dissemblables », sur lesquels la rapidité relative de l'action liturgique ne permettrait pas de s'attarder. Avec des rites simples et de signification claire, tous les ordres de la hiérarchie pourront accéder à ce minimum d'intelligence qui conditionne l'efficacité spirituelle des sacrements.

Au reste, tout n'est pas absolument et d'emblée compréhensible dans la liturgie: les railleries ou le « scandale » des profanes (ἀτέλεστβ , ἀυ.ὑητο;) en sont la preuve (EU 556 D-557 A ; cf. 568 B). La contemplation et l'intelligence des rites ἱέπσὑια, θεωρία) ne sont possibles et profitables, comme toute science, que dans les cadres normaux et moyennant les explications autorisées de la hiérarchie (cf. EU 392 B-C, par ex.). Entre l'inintelligence totale du non-initié et la connaissance très approfondie des ordres parfaits, il y a place pour bien des degrés. Autant d'ordres hiérarchiques, autant de niveaux d'intelligence des sym-

boles: chaque ordre (τὰ ἱ) en effet possède une capacité déterminée de divin (αναλογία, συμμετρία). Et meme à l'intérieur de chaque ordre règne une diversité très large, puisque chaque intelligence singulière s'y distingue par sa propre réceptivité au divin (αναλογία) que fixent, d'une part, ledon de Dieu, et, de l'autre, le degré de purification (ζάΟαρσι) et de conversion (ἐπιστροφτ,) qu'elle a personnellement atteint [1]. Une promotion dans la hiérarchie ou un simple progrès de l'àmc entraînent ainsi une meilleure intelligence des symboles.

11 faut ajouter que simultanément et dans le même sujet la compréhension peut s'établir à des niveaux différents et revêtir des qualités diverses, puisque l'objet divin de la contemplation (θέαμα) peut s'adresser à la fois à la partie inférieure et passive de l'âme (παόητικόν) et ù sa partie supérieure et impassible (απαθέ) : « La partie impassible de l'âme (το μεν απαθέ τή ψοχή;) sc réserve les spectacles simples et tout intérieurs des représentations qui évoquent la forme divine ; sa partie passible, au contraire (το παθητικόν 2έ), exerce le culte qui convient à sa nature et s'élève tout ensemble vers les objets les plus divins grâce à l'habile montage des symboles figuratifs, élaboré [à son intention (τοΐ προμεμηχανημένοι των τοπικών συμβόλων ἀναπλασμοί) » (Ep. IX, 1108 A·B).

Ainsi l'intelligence des symboles s'effectue sous le signe d'une extrême diversité. Selon que l'âme se laissera tirer vers lu multiplicité des représentations sensibles et des schèmes matériels, ou qu'au contraire, elle se ressaisira pour se concentrer dans une pureté sans passions, la qualité de sa connaissance (et, par suite, de sa sainteté) sera moindre ou meilleure.

1. *L'Univers...,* p. 59-64 et 324-325.

2° *La dialectique des idées.* Le processus anagogique que l'intelligence a pratiqué au plan des symboles doit être poursuivi au plan des idées. Ici encore, il faudra progresser de l'idée plus inadéquate vers celles qui le sont de moins en moins, par une constante purification de tout ce qui s'essaie à représenter Dieu. L'intensité de cette purification déterminera pour chaque âme son niveau d'intelligence et de sainteté.

Denys proteste à plusieurs reprises que les noms divins qu'il propose, comme tout son enseignement, lui sont fournis par ΓEcriture, et qu'il ne dira rien que celle-ci ne contienne (cf. DN .1., début, par ex.). En réalité, si la plupart des attributs expliqués sont bibliques, ils sont aussi bien philosophiques ; et, en tout cas, la manière dont ils sont systématiquement expliqués est plus philosophique que biblique. On connaît en effet le schème selon lequel chacun de ces noms (Bien, Beau, Amour, Intelligence, Paix, Perfection, etc.) est successivement envisagé sous le triple aspect de l'affirmation, de la négation et de Imminence. Si l'on met à part FUnité et la Trinité pour lesquelles l'figlisc présente un enseignement très précis (DN 2), c'est bien aux derniers néoplatoniciens que Denys emprunte son inspiration 1. Ainsi la théologie affirmative posera tous nos attributs intelligibles en Dieu, dans un ordre de dignité décroissante : ce qui justifie sa double appellation de méthode descendante et affirmative ou cataphatique. La théologie négative, au contraire, dégagera Dieu de ces mêmes attributs intelligibles en remon-

1. Il faut ajouter d'ailleurs que, lorsque l'unité divine est, non plue référée à la trinité des personnes, mais examinée en elle-même, c'est do nouveau aux développements néoplatoniciens que Denys fait écho : cf. en particulier DN, ch. XIII, dont le titre est précisément : Du *Parfait et de l'Un* (sipl τiλiioυ x«t ivo'ç).

tant des plus humbles aux plus nobles : d’où, par une symétrie rigoureuse mais inverse, sa double appellation de méthode ascendante et négative ou apophatique. La première s’oriente dans le sens de la multiplicité et du bavardage, la seconde, au contraire, élimine progressivement le discours et s’achève dans le silence (MT 3 ; DN 4 à 13, où, pour chacun des attributs, sont pratiqués les deux démarches).

Il existe entre théologie affirmative et théologie négative des rapports analogues à ceux qui opposent symbolisme ressemblant et symbolisme dissemblable (CH 141 A). De même en effet que la conscience de su dissent blance doit préserver le symbolisme de l'écueil est hetique, anthropomorphique ou idolâlriquc, de même la théologie négative doit corriger et redresser les anthropomorphismes des concepts qui ne sont pas moins dangereux que lca pièges de l’univers sensible. Mais la négation elle-même ne peut pas être entendue en un sens purement privatif (οὐ χατ' ἔλλειψιν, DN 869 A ; μή κατὰ στίρητιν, Ep. I, 1065 Λ) Comme la symbolique dissemblable, elle est « imago gique », et, bien loin de détruire l’affirmaiion, elle lui confère sa vraie signification, restreinte sans doute et purifiée quand on la réfère à l’inadéquate grossièreté de nos concepts, mais aussi et en même temps prodigieusement élargie en raison de la Transcendance qu’elle vise et qu’elle doit suggérer (ὑπεροχικῶ , Ep. L 1065 A καθ' υπεροχήν, DN 869 A ; ἀνε·.μεν ἐν τή πάντων ἀταιρέσει και υπεροχή, DN 872 Λ : ὑπεροχι/.ή ἀφαιρέτεω , DN 640 B) Il faut que la négation ait pénétré au cœur même d‹ l’affirmation pour que l'ailirmation vaille. Et c’est dans cette affirmation transcendante et purifiée que la négation elle-même se justifie. Par là, la théologie néga five se présente comme une théologie éminente (ὑπερο

γ·.ζώ), comine la vraie théologie de la Transcendance ·.

Nous découvrons ainsi l'un des caractères essentiels des théologies dionysiennes : aussi bien au plan sensible qu'au plan intelligible, et, d'un plan à Γautre, elles ne valent et ne sont correctement comprises que référées les unes aux autres, et aucune d'elles ne saurait vivre en « économie fermée ». C'est en effet une exigence de l'intelligence qui empêche la théologie symbolique de sombrer dans le naturalisme et l'idolâtrie. Purifier des symboles, n'y voir que des «ressemblances dissemblables» (άνσμοίου «μοιότητα , CII 2), décider de la part respective que peuvent y revendiquer ressemblance et dissemblance, qu'est-ce d'autre qu'une opération de l'intelligence ? Mais, inversement, si l'intelligence veut se faire éducatrice, parler à d'autres intelligences, surtout à des intelligences plus simples, force lui est bien de recourir à des symboles (images, signes ou langage) qui lui permettront de s'exprimer et de se faire comprendre, même si des explications ultérieures doivent préciser le sens et les intentions de ce message initial (ci. EU 573 A-B et 501 C-D, par ex.). Il faut même aller plus loin et dire que cette implication des diverses théologies inclut, l'exigence mystique qui les couronne et les commande. C'est parce que l'Un ineffable est secrètement présent à la double dialectique des symboles et des idées que les purifications successives et l'anagogie divinisante deviennent possibles et prennent tout leur sens 1. Mais cette rencontre de l'Un doit être maintenant étudiée pour elle-même.

1. Sur ce point, voir V. Lossk i, *La théologie négative dans la doctrine. de Denys* f/Ir., clans *Revue des Sciences philosophiques et théo~ logiques,* 28, 1939, p. 204-221 ; et notre article : *De Γimplication des méthodes théologiques..., loc. cil.,* p. 270.

2. Outre les éludes déjà citées, ou pourra consulter sur lu notion

B. La rencontre divinisatrlce.

Le jeu complexe des symbole ct dcs ,dccs a ete constammen dirige par la recherche de l'unitf Or cette unité est en haut, et ç'a été précisément le rôli de l'anagogic d'clcvcr, de concentrer et· de purifier Γintel ligcnce, en l'arrachant aux divers ordres de multiplicit qui ont seulement valeur fragmentaire et provisoire. S loi interne de la double dialectique, sensible et intelligible a donc éliminé progressivement cette dialectique ni- i par le plus normal et le plus sain des développement Car multiplier les images et les concepts, pratiquer Su les unes et sur les autres les exégèses qui s'imposent, c'es se condamner par avance à quitter ces deux niveaux d symbolisation, dont les explications les plus abondante et les plus subtiles ne peuvent que souligner la radical indigence, Ainsi le terme de la dialectique sera bien l négation de la dialectique et l'avènement de la mystique Essayons de voir comment l'intelligence peut accéder i ce nouveau type de connaissance, et de suggérer par quj processus elle s'y divinise.

1° *Le seuil de la théologie mystique.* A vrai dire, on n devrait pas parler de la théologie mystique, puisqu'elle s situe au-delà de tout terme exprimable ou pensable : |

« Plus haut nous nous élevons eu effet, et plus nos paroles d viennent concises, car les intelligibles se présentent do façon d plus en plus synoptique. Maintenant donc que nous allons pènétri dans la Ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira rnèm plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole *t* de la pensée (ου βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν ζαντιλη ζα: ανοησίαν). I où notre discours descendait du supérieur à l'inicricur [c'cst-à-diri

et les acceptions du mot ιολογία chez Denys : ïVolc *sur la notit de « Theologia » seton le Ps.-D.,* dans *Mélanges M. Viller* {— RAM 25, 1949), p. 200-212.

Noms divins, Esquisses théologiques et *Théologie, symbolique,* au moins dans lours démarches calaphatiqucs], à mesure qu'il s'éloignait des hauteurs, son volume augmentait. Maintenant que nous remontons de l'inférieur au transcendant, à mesure meme que nous nous approcherons du sommet, le volume de nos paroles se rétrécira ; au terme dernier de l'ascension, nous serons totalement muets cl pleinement unis A Γ Ineffable (μετὰ πάσαν ἀνοδον όλο; ἀφωνο εστα:, χα: ολο; ἑνωΟΖσετα» τω ἀφΟιγχτω) » (MT 1033 B-C).

La *Lettre* I exprime de manière plus forte encore ces exigences de silence et d'inconnaissance de toute théologie mystique :

c La Ténèbre disparaît à la lumière et, plus encore, quand la lumière est abondante; l'inconnaissance est anéantie parles connaissances et, plus encore, par la multiplicité des connaissances (τὸ σχότο ἀφζνί; γίνεται τῷ φωτι, ζα: μᾶλλον τω πολλφ φ̃ωτί την αγνωσίαν ἀφανίζονσιν αἱ γνώβιι , καὶ μᾶλλον α: ,τολλαϊ γνώσει) » (1065 Λ).

L'expérience mystique, la rencontre de l'ineffable ne souffre plus la verbosité (πολυλογία), qu'une anagogie digne de ce nom a dû progressivement réduire et corriger au point de ne se satisfaire que du silence. De plus, l'expérience de l'L'n ne souffre pas la division, et c'est aussi pourquoi elle est silencieuse. Mais comment rendre compte de cette expérience à moins d'en parler ? Et comment en parler sans, du même coup, la trahir ? Tous les mystiques ont éprouvé cette torture, Denys comme tout autre. Du moins ses explications s'en tiendront-elles à une extrême sobriété.

La théologie négative paraît être le moment dialectique tpii s'écarte le moins de la rencontre silencieuse de l'Un. Elle prépare directement à cette rencontre, et, de toutes les théologies connues, elle est celle qui dit le plus et le mieux, en parlant le moins et en niant tout. On ne doit pas s'étonner dès lors que, par un glissement inévitable, l'expérience mystique s'exprime d'ordinaire en

termes de théologie négative, ce qui rend d’autant plus malaise le discernement de ces deux moments irreduci tildes de la connaissance de Dieu. C’est la raison sans doute pour laquelle, bien que l'expérience mystique ait rejeté le sensible et l’intelligible (MT 1, 4 et 5), elle s’ex-i prime néanmoins selon le registre des sens et de l’intelli-| gence en parlant d’« objets de contemplation cachés »: (μυστικὰ θεάματα, MT 997 B) et d’‹ espèces de raisons fondamentales » (υποθετικού τινα ... λόγου , MT 1000 D-1001 A). Les adjectifs μυστικό et τι atténuent et corrigent les notions de θέαμα et de λόγο dans un sens qui: les arrache à leurs acceptions communes. Il reste cepend dant que l’expérience mystique se trouve trahie dansj l'exacte mesure où, malgré ces précautions de langage] elle est présentée comme un spectacle ou comme une raison. Une anagogie nouvelle s’avère ici indispensable, comme nous le confirment les négations universelles et radicales des derniers chapitres de la *Théologie Mystique* (MT 4 et 5).

Ainsi la contradiction et le tourment auxquels ne peut pas échapper une théologie mystique, c’est qu'ineffable, immatérielle et silencieuse en son accomplissement, elle tombe nécessairement dans le discours et dans l’image dès qu’elle veut se traduire. La théologie négative elle-même ne permet pas de surmonter cette épreuve, car il subsistera toujours entre théologie négative et théologie mystique deux différences essentielles, irréductibles. La première, c’est que la théologie négative reste une démarche discursive de l'intelligence, tandis que la théologie mystique se situe au-delà du discours. La deuxième, c’est qu’il n’y a de théologie négative qu’en référence à une théologie affirmative dont elle limite et corrige les formulations. La théologie mystique au contraire ne se réfère

à aucune de ces démarches qu’dle suppose pourtant. Elle est pure expérience immatérielle d’où les sens et l’intelligence sont radicalement exclus. Cette expérience semble résider essentiellement, dans une hyperconscience négative et cependant souverainement enrichissante que Dieu est « absolument inconnaissable» (παντελώ ἀγνωστο , MT 1001 A ; cf. Ep. 1).

Pour que nous ne soyons pas tentés de définir cet te expérience, pourtant si active, en termes d'activité humaine, d’clTorl gnoséologique notamment, Denys a voulu la présenter comme une inconnaissance et une passivité. Non point l’ignorance et la passivité delà paresse ou de l’inertie, qui nous feraient descendre au-dessous de notre condition d’homme, mais une passivité et une inconnaissance qui nous font dépasser cette condition en nous unissant à Dieu dans une « passion-acte» (συμπάθεια, συνεργεία) inconnue de nous, qui ne peut pas être apprise (ἀόίοαζτον) et qui représente à la fois un au-delà de l’activité et de la passivité, un au-delà de la connaissance et de l'ignorance, dans le sens où nous entendons ordinairement ces termes. Telles furent sans doute les conditions qui permirent à Iliérothée, le maître de Denys, d'accéder aux révélations les plus hautes : « Il ne s’exerçait pas seulement à la connaissance des réalités divines, mais il en éprouvait encore en lui-même les effets (ου μόνον μαθών, ἀλλα ζαί παθών τα θεια) ; et, s’il faut, ainsi s'exprimer, par cette épreuve qui le liait à elles (κἀκ τή προ αυτά συμπάθεια), il était parfaitement initié à ces réalités dans l’unité et dans la foi qui échappent à tout enseignement et appartiennent, à l’état mystique (προ τήν ἀόίόακτον αυτών καί μυστικήν ἀποτελεσθει ένωσιν και πίστιν) (DN 648 B ; cf. 872 ΛB et 865 D-868 A). Cette « passion-acte » de la théologie mystique n’est rien d’autre que l’extase.

2° //*Extase.* Le vocabulaire et les concepts fondamentaux relatifs à l'extase étaient élaborés bien avant l'apparition du Cl), et, sur ce point encore, Denys a puisé directement ou indirectement à ses sources habituelles : Platon, Plotin, les derniers néoplatoniciens, les gnostiquesj les religions ù mystères, les Pères île Γ Eglise, et, en particulier, Grégoire de Nysse ⁑ Avec eux tous, souvent dans les mêmes termes, mais parfois aussi avec une concision et une violence dont on ne trouverait guère l'équivalent que chez Plotin, il insiste à maintes reprises sur les conditions préliminaires de l'extase : « Laisse les sensations et les activités de l'intelligence ... ! Ote tout et dégage toi de tout (ζαϊ τὰ; αισθήσει ἀζόλειζε ζαϊ τὰ νοερὰ; ενέργεια [... χάντα αφελών καὶ ἐζ πάντων απολυθεὶ)» (MT 997 B-1000 Λ).

Mais on chercherait en vain chez lui une description plus ou moins complaisante des processus psychologiques par lesquels s'accomplissent dans une âme concrète cette rupture universelle et ce complet détachement qui préparent la grâce mystique. Il ne veut pas être le témoin ni l'historien d'un drame spirituel. Et si son enseignement s'inspire de son expérience propre, il faut convenir que cette expérience a été impitoyablement soumise au filtre de la plus rigoureuse impersonnalité. Denys veut être un doctrinaire de l'union mystique, et rien n'est plus éloigné de sa manière que la pratique du journal intime ou des Confessions. Quelle est donc, dans toute sa nudité, sa doctrine de l'union mystique et de l'extase ?

1. Voir H. Koch, *Pseudo-Dionysius...,* p. 51, n. 2, 80, 138-139, 163, '168, 171-173 ; notre article *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps.-D..* dans *Dictionnaire de Spiritualité,* 11, '1952, col. 1995-1996, où l'on trouvera relevé» les divers emplois (assez rares) des, termes ἵαστασι , ἰζαταχιζ'κ, chez Denys.

Pour répondre à cette question, il faut d'abord dissiper une équivoque qui pourrait naH.ro d'une similitude de vocabulaire. Il est exact que Denys, comme Platon. Plotin et bien des gnostiques, parle d'union, de divinisation et d'extase. Mais par ces actes ou par ces états, philosophes et gnostiques n'entendent pas que le sujet sorte vraiment de lui-même : le νου reste toujours lui-même; bien plus, sa divinisation consiste essentiellement à se rejoindre profondément lui-même pour n'etre plus que νοδ à l'état pur. Une doctrine voisine se fait jour chez Origène et ses disciples : pour eux, le νου est « capable» de Dieu. Dès lors, ce qui est demandé au νου , « ce n'est pas une sortie de soi, mais seulement une ἐζδημία hors des êtres autres que lui ». Pour Denys, au contraire, l'extase est une véritable sortie de la condition humaine, et non pas seulement une réduction des images sensibles et des représentations intelligibles qui devrait simplement restituer le νου à sa véritable nature. Rupture véritable au cœur de notre organisme spirituel et intellectuel, l'extase dionysienne n'élimine pas seulement les produits de l'imagination (symboles sensibles) et les produits du νου (idées et raisonnements), mais les racines mêmes de tous ces produits, à savoir· l'imagination elle-même et jusqu'au νου lui-même. La totale et vraie divinisation ne se situe plus dans le νοῦ mais au-delà du νοῦ et dans l'acte même qui nous fait abandonner le νου :

« La connaissance la plus divine de Dieu (τ, O«:οτ«τη τοῦ Θιοῦ γνώσι?} est celle qu'on acquiert par l'inconnaissance (?) St' ἀγνωσία vtvwszo-

1. Havsheîih, *Ignorance infinie,* dans *Orientalia Christiana Periodica,* 11, 1936, p. 357 ; R. Arnou, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde gréco-romain,* dans DS, II, col. 1720 1721, pour Platon, et col. 1732, pout Plotin ; textes et auteurs cités dans notre art. *Contemplation..., loc. rit.,* col. 1898.

μίνη) dans une union qui se situe au-delà de l'intclligenec (χατα την vr.ip voBv ìνωσιν), lorsque l'intelligence s'ôtant éloignée do tous les cires (τών οντων πάντων άποστά), ensuite s'étant egalement détachée de soi (Ιπειτα χαὶ ìαυτόν άφεi), est unie aux rayons supra-lumineux (ìνωϋή τχì 5περφα;σιν αζτίσιν)... » (DN 872 Λ-B).

« Autant qu'il t'est possible, élève-toi dans l'inconnaissancc (άγνώ-στω) jusqu'à l'union avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance (του ύπ ο πασχν ουσίαν καὶ γνώσιν) : c'est en effet era sortant do toi-même et de toute chose dans un élan indomptable! libre et pur (τη γαρ ìαυτου χαὶ πάντων άσχìτω και άπολύτω χκΟαρώή Ιχστάσιι), quo tu t'élèveras vers le rayon suressentiel de la divine Ténèbre, après avoir tout abandonne et t'être dégagé de tout (πάντα αφελών καὶ ix πάντων Απολυθεi) * (MT 997 B-lOOü A).

R Alors, affranchi des objets et des organes mêmes de la contem-s plalion, il [Moïse] pénètre dans la Nuée véritablement mystique de l'ineonnaissanco (tc$ τον γνόφον τή αγνωσία εισδύνε: τον όντω μυστικόν)! selon quoi il ferme les yeux à toutes les appréhensions de la connais^ sance (καθ' ον άπομύει) et sa trouve situé dans l'intangible et dans l'invisible absolu {εν τώ πάμπαν ά/αφεi χαὶ αοράτεμ γίγνεται), puisqu'il appartient tout entier à Celui qui dépasse tout et qu'il n'appartient plus ù rien, ni à soi, ni à aucun autre (καὶ ούδενό ούτε εαυτοi ούτε ετέ-ρου), qu'il est uni do l'union la plus noble a Γ Absolument-Inconnais-sable, par la cessation de toute connaissance (τώ παντελώ δε άγνώ-στω τή πάση γνώσεω άνενιργησία, κατά το κρείττον ένούμενο) et quel dans cette inconnaissance totale, il connaît d'une connaissance qui dépasse l'intelligence (υπέρ νουν) * (MT 1001 A).

Ucxtasc apparaît ainsi comme une dépossession, comme une aliénation du νου en Dieu. En lui faisant quitter ce qu'il a sans doute de plus noble mais ce qui aussi le riva toujours à sa condition et à ses limites humaines, cette aliénation introduit le mystique à la véritable Transcen-dance, par la communion la plus étroite possible avec Dieu :

« Il faut savoir sans doute que notre intelligence possède la puis-sance cognitive qui lui permet la vue des objets intelligibles (3c'η< τα νοητά βλέπει), mais [il faut savoir) aussi que l'union par laquelle elle est rattachée aux objets qui sont au-delà d'ello-mcinc (την δέ ένωσιν... 8:' τ, συνάπτετα·. πρό τά ìπέκ::να Ξαντού) *dépasse la nature de*

l'intelligence (υΐκιαφουσαν την του νο·3 çùs:v). C'est donc dans cette union qu'il faut entendre les mystères divins, non pas selon notre sens propre (οὐ xaû' ήμα;), mais en quittant nous-mêmes tout entiers la totalité de nous-mêmes (?λου; ιαυτου; όλων (αυτών ἐ ισταμίνου;) pour appartenir tout entiers à Dieu (χαὶ ὁλου; Θεο5 γ'.γνομένου;), car il vaut mieux appartenir â Dieu et ne pas nous appartenir à nous-mêmes (χοϊΐττον γάρ εϊναι Θω·3, χα· μή ἑαυτών) : ainsi, en effet, les dons divins appartiendront à ceux qui sont entrés en communion avec Dieu (to:; μετά Θ<θ5 γενομίνοι;) " (DN 865 C-868 A).

Il est difficile de ne pas voir dans cette définition de la connaissance mystique une opposition entre la *connaissance naturelle* (καθ' ήμα ..., τὴν το5 νου φύσιν) et la *connaissance surnaturelle* (ὑπβραιρσῦσκν την το5 νοδ φύσιν). La première a ses objets propres, les intelligibles (τὰ νοητὰ) : la seconde, des objets transcendants (τὰ επέκεινα ἑαοτοῦ). Pour atteindre ces objets transcendants, il est indispensable de vivre en leur familiarité et de les a pâtir » en renonçant aux conditions de la connaissance naturelle. C’est ce que lit Iliérothée, le maître éminent de Denys : ‘Ιερόθεο όλο ἑκοημών, όλο ἐ ιστάμενσ; ἑαυτσῦ, καὶ την πσό τὰ υμνούμενα κοινωνίαν πάσχων (D.N 681D-684 Λ). Cette «passivité», qui est à la fois communion dans la passivité (συμπάθεια, κσινωνίαν ζάσχων) et communion dans l’activité (συνέργεια), n’entraîne pas la suppression pure et simple de la personnalité du mystique qui s’unit à Dieu sans doute, mais ne se confond pas avec Lui. Telle est, en effet, la signification du préfixe συν- ; et cette signification se trouve confirmée par la conscience toujours accrue de la transcendance divine, que donnent an mystique scs expériences les plus hautes x.

Mais cette conscience, ou, plus justement, puisque nous sommes au-delà du νοΟς, celte hypcrconscience, ne va pas

1. Sur ce point, voir notre article *Contemplation,loc. cil.,* col. 1899-1900.

sans l'amour (ἐρω ou ἀγάπη, car Denys voit plutôt dans ce termes une identité foncière qu'une opposition. ND 708 B 713 D). C'est en effet l'amour divin, venu de Dieu et tou jours référé h lui, qui rend possibles la divinisation de divers ordres hiérarchiques et l'union qui lie ces ordre entre eux (DN 713 A-D). Bien que Denys n'ait pas spé étalement traité du problème de l'amour dans sa pré sentation technique de l'extase, nous savons, par l'exemple de saint Paul, qu'à ce moment l'amour divin atteint ui degré tel qu'on peut parler vraiment de possession et d< ravissement :

c Ainsi le grand Paul, possédé par l'amour divin (iν ζατοχíi το θειον γεγονό ἐρωτο) et saisi par sa puissance extatique (χα: τη Ιζστα τ:ζή; αὑτοῦ δυνάμεω μετειληφώ), prononça ces paroles divines : Je *vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vil en moi (Calales* 2, 20) Car Celui qui est vraiment saisi par l'amour, et que l'amour fai sortir de lui-même (ω; ἀλη'iή ἐραστή χλ·. ἐξεστηχώ), comme il dit nevit pas sa propre vie, mais la vie très aimée de celui qu'il aim· (où την tairtoQ Çûv, ἀλλα τὴν το5 εραστοῦ ζωήν, ὡ σφοδρά αγαπητὴν) » (DN 712 Λ).

Ainsi les deux dialectiques de l'intelligence et d l'amour, dont la source et la vigueur sont à situer dan l'unité divine, se retrouvent, dans et par J'expérienc· mystique, réunies et fondues dans cette meme unité après un circuit dans le double univers des symboles d des idées, où elles se sont révélées distinctes sans être ja mais séparées.

Signalons, pour terminer, un symbolisme majeur, d'un type nouveau et, à vrai dire, extrêmement épuré, dans lequel s'exprime l'expérience mystique, et qui confirme ce que nous disions plus haut [1] sur l'implication des mé

1. P. xxvii.

thodcs théologiques. II s'agit de la Ténèbre divine: ôOiic; γνόοο ou σκότο) .[1]

« En réalité, γνοοο ou σκότο chez. Denys est un terme ambivalent qui revêt deux significations réciproques : une signification subjective, concernant l'attitude de l'âme qui contemple, et une signification objective, relative au caractère inaccessible, à l'absolue transcendance de la Lumière contemplée. L'une commande l'autre : c'est parce que Dieu reste inconcevable en soi que l'état du sujet sera « inconnaissance ». La Ténèbre figurera, en fin d'analyse, le lieu et la modalité de l'appréhension mystique, supérieure à l'opposition d'un sujet connaissant cl d'un objet connu, mais déterminée par leur relation qui ne peut ici que demeurer inadéquation a. »

Reprenant les textes classiques de *Exode* XXXIII et XXXIV. où Moïse n'est pas admis à voir la face divine mais seulement le lieu où Dieu réside (MT 1); expliquant d'ailleurs ces textes, ainsi que *Exode* XX, 21 et *Psaume* XVII, 12 par I *Timothée* VI, 16 (Ep. V, 1073 A), Denys voit dans la ténèbre «une sorte de résistance opposée par l'essence de l'Ètrc Divin à une pénétration complète de l'intuition humaine» 3. Dieu reste en effet absolument inaccessible (απρόσιτο , DX 708 D, 869 A ; Ep. V, 1073 A), invisible (αόρατο , MT 997 B, 1001 A, par ex.), intangible (ἀναοή , *ibid.)* ; il échappe à toute contemplation (αθέατο , MT 1000 D), à tout nom (ακατονόμαστο , DN 597 C), à toute prise (ἀπερίληχτο , DN 588 C, 912 B :

1. Sur ce» deux termes, leurs emplois chez Denys et leur histoire, cf. notre art. *Contemplation..., I. c.,* col. 1903-1904.

2. H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Ar. rt dans la tradition patriotique,* dans *études Carmélitoines,* 23, IT, 1938, p. 36.

3. 11.-Ch. Plech, *art. cil.,* p. 39.

cf. 913 C : τὴν πασνν τοῖ ουσιν ἀπερίληπτον κρυφιότητα και αγνωσίαν),et à toute détermination (απεριόριστο , DN 597 A, 817 I), 889 D). Son caractère le plus essentiel, le plus irréductiblement inaccessible, c'est qu'il reste lui-même en sa propre transcendance, et que cette transcendance n'est en aucune manière mesurée ni entamée par rien : ὁ αυτό ἐν τω αὐτω καθ' υπεροχὴν, ουδέν εν ουδεν'ι κατ' ουδέν ἐστιν (Ep. IX, 1109 C). Ainsi entendue, la Ténèbre mystique ou divine sc situe au-delà de l'obscurité dans laquelle pénètre l'âme, lorsqu'elle abandonne ses expressions et scs activités naturelles (λόγο , ενέργεια, γνώσι) pour un silence, une inactivité et une inconnaissance d'ordre surhumain (σιγή, ἀσΟεγξία, αβλεψία, αγνωσία, Ml I et 2).

Par rapport à cette ténèbre de l'intelligence qui transcende déjà l'univers des images, de la contemplation et de la pensée discursives, la Ténèbre divine proprement dite correspond à une deuxième transcendance, tout à fait absolue, dont approche sans doute la ténèbre de l'intelligence mais sans jamais la comprendre ni, moins encore, l'épuiser. La Ténèbre divine à laquelle peuvent nous unir l'inconnaissance et l'inactivité supérieures sera toujours en elle-même totalement inconnaissable (παντελώ ἀγνωστο) et supralumincuse (ὑπερφωτο), c'est-à-dire transcendante à la fois à la connaissance et à l'inconnaissance, à la lumière et à la ténèbre qui nous en rapprochent (MT 1, 2, 4 et 5). Ainsi apparaît la double et très inégale acception de la notion de ténèbre, selon qu'elle désigne l'état sujectif du mystique ou le Dieu qu'il s'efforce de rejoindre :

« En définitive, la Nuée n'apparaît et ne se justifie qu'à l'intersection de deux inadéquations : 1° l'inadéquation (par éminence) de l'inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du νου ; 2° l'inadéquation (mais

alors, par privation) de cttc même inconnaissance eu egard à son but qu'elle est incapable d'atteindre. La lumière relative qui est accordée à l'âme dans l'union apparaît donc comme obscurité et « rayon de la Ténèbre » à un double titre : 1° en tant que négatrice des γνώσει ; 2° en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d'une connaissance Symbolique, que dépasse Γάγνωσία, à une connaissance décidément mystique dont Γάγνωσία est loin d'épuiser le contenu idéal \ »

Tels sont les caractères et les acceptions de la ténèbre dionysicnne par laquelle est illustrée la doctrine de l'extase unifiante. Bien qu'extrèmenient purifiée puisqu'elle se situe au-delà des symboles ordinaires, au-delà des conccpts, au-delà des démarches négatives les plus radicules, cette « hypersymbolisation » de l'extase, dont l'csscnce propre serait plutôt la négation de toute possibilité de symbolisation (nuit. nuée, ténèbre), nous renvoie cependant d'une certaine manière aux dialectiques négatives du symbolisme dissemblable. Par là nous constatons que les deux stades extrêmes de la démarche divinisatrice, celle des symboles et celle de l'extase, ne sont pas sans rapport. Et c'est sans doute ce qui devrait nous engager à parler d'un jeu simultané et rigoureusement solidaire des diverses « théologies » plutôt que de leurs fonctions successives ou, moins encore, séparées 1.

Ill. — La UjÉHAncniE Céleste.

Solidaires et indissociables, les problèmes de la connaissance et de la divinisation sont incontestablement au

1. Poech, *art. ait.,* p. 42.
2. *De l'implication..., toc. cil.,* p. 271-272.

centre de la pensée dionysienne dont ils commandent tout , le mouvement1. Les traites aréopagitiques professent d'abord une θεολογία ou. plus exactement, un ensemble cohérent de Θεολογίαι, entendues à la fois comme connaissance de Dieu et comme révélation par Dieu 2, et qui procurent aux intelligences l'unité déifiante et le sommet du savoir 3. C'est là certainement l'essentiel. Encore faut-il s'accorder sur les modalités de son accomplissement, et préciser quelle place tiennent ces modalites elles-mêmes dans la pensée du Pseudo-Denys.

A. Connaissance divinisatrice et hiérarchie.

En réalité, le processus gnoséologique et divinisateur est soumis à des cadres et a des lois hiérarchiques très fortement constitués 4. Deux traités, dont l'importance ne saurait échapper, décrivent dans le détail la structure et les fonctions du double univers des intelligences divinisables : *La Hiérarchie Céleste* pour le monde angélique; *La Hiérarchie Ecclésiastique* pour celui des hommes. Disons tout de suite qu'on ne doit pas imaginer la hiérarchie comme une armature stricte

1. C'est ce qu'ont bien vu E. von Ivânka et O. Semmelroth, dans une série d'articles dont on trouvera la liste dans *L'Univers dionysien,* p. 13 et 18. Pour ivânka, il faut ajouter l'étude récente *7,uni Problem des chrisllichen Xeuplaloriisnius. II. huviweil ist Ps.~ Dion. <4r. Neuplatoniker ?,* dans *Scholastic,* XXXI, 1956, p. 384-403.

2. Cf. .Vote *sur la nolian de « Theologia »..., I.* c., p. 200-205.

3. Nous avons souligné *(L'Univers...,* p. 234-243, en particulier) ce parallélisme et cette corrélation essentiels entre savoir et sainteté (ou divinisation).

4. Ivânka, faisant justement état des difficultés internes du système, minimise, nous semble-t-il. l'armature hiérarchique : cf. *Univers...,* p. 324 et suiv., et le dernier article d'ivânka (cité ci-dessus, n. 1).

ment extérieure ni comme un simple cadre social, sans rapport intrinsèque avec la divinisation des intelligences. Denys est sur ce point parfaitement explicite. Le but et Je sens de la hiérarchie ne diffèrent pas de ceux des Θεολο-γίαι : il s'agit ici et là de nous assimiler à Dieu par la connaissance et par la sainteté : « be but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du possible, une assimilation et union à Dieu (ζφομοίωσί τε z« ενωσι),08ἳ· c'est Dieu meme qu'elle prend comme maître de toute science et de toute activité saintes (πάση ίερα ἐπιστήμη τε za'c ἐνβρ-γεία ζαΘηγεμόνα) et ne quittant point du regard sa très divine beauté et recevant la marque de son empreinte (ἀποτυπούμενδ) autant qu'elle le peut, elle fait aussi de ses propres sectateurs des images accomplies de Dieu (αγάλματα θεία τελών), des miroirs parfaitement transparents et. sans tache («σοχτρα διειδέστατα ζαι άζηλίδωτα), aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie, et, saintement comblés de l'éclat dont il leur a été fait don, illuminateurs à leur tour, en toute générosité, des êtres qui viennent après eux, selon les prescriptions de la Théarchie» (Cil 165 A). Quelques lignes plus loin, la hiérarchie nous est encore présentée comme l'institution par laquelle nous sont dispensées, dans l'ordre voulu par Dieu, la science et l'action qui nous divinisent : «Lorsqu'on parle de hiérarchie, on signifie en général une certaine disposition sacrée, image de la splendeur théarchiquc (εικόνα ζἳ,ζ (izXz/'.Λ^ζ ώραώτητο), qui accomplit dans des ordres et des savoirs hiérarchiques les mystères de sa propre illumination et qui s'assimile, autant, qu'elle en a le droit, à son propre principe» (CH 165 B).

La liaison entre hiérarchie et sainteté est si étroite et. si nécessaire que Denys n'hésite pas à déclarer exclus de la hiérarchie et frappés de stérilité spirituelle jusqu'aux

ordres sacerdotaux eux-mêmes s'ils vivent dans le péché, cl qu'inversement il n'hésite pas davantage à déclarer radicalement inaptes à la science et à la sainteté les intelligences humaines que le baptême n'a pas encore introduites au sein de la hiérarchie. La hiérarchie n'est donc pas extérieure à la vie de sainteté, et celle-ci n'est pas, non plus, dans une position indépendante ou parallèle vis-à-vis de la hiérarchie qui est nécessairement, aux yeux de Denys, le lieu de la condition du sacré [1].

B. Sens et présentation de l'univers hiérarchique.

L'ctude des caractères de toute hiérarchie doit confirmer cette interprétation, en montrant que cette réalité représente autre chose qu'une simple organisation, un ordre et des fonctions seulement objectifs et extérieurs, dont la lin serait certes de manifester et de conférer judicieusement le sacré, mais qui se distingueraient formellement de lui et pourraient, à la limite et à la rigueur, subsister et opérer sans lui. Selon Denys, la hiérarchie esl en eliët « un ordre sacré (τάξι ιερά), une science (επιστήμη), une activité (ενέργεια) s'assimilant, autant que possible, à la déiformité (ζρôς το θεοειδέ , ώ εφικτόν, άφομοιουμένη) et, scion les illuminations dont. Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de ses forces vers l'imitation de Dieu » (CM 16'i D\ Ainsi tous les thèmes et toutes les fonctions de la connaissance divinisatrice se trouvent inclus dans la notion de hiérarchie. Sa division apparemment la plus matérielle ne peut pas davantage s'affranchir de ces notes fondamentales que sont la science et la sainteté : « La division ternaire de toute hiérarchie (τήν μεν απάση ιεραρχία τρια-

1. *L'Univers...*, ch. II.

οιζήν διαίρεαιν) comprend : 1° les sacrements très divins (τά Οειοτάτα τελετά): 2° les êtres divins qui connaissent ces sacrements cl en sont les initiateurs (τού; ένθεου αυτών επιστήμονα; καί μύστα;); 3° ceux qui sont saintement initiés par ces derniers (τού ΰπ' αυτών ίερώ τελούμενου) » (EH 501 A).

Ces deux présentations essentielles, empruntées à deux traites différents, permettent de considérer l'institution hiérarchique comme une manifestation graduelle du divin, génératrice par elle-même de science et. de sainteté, ou — ce qui n'est pas contradictoire ou ultérieur, mais rigoureusement identique et simultané — comme un immense mouvement anagogique qui tourne les intelligences vers l'unité, en leur conférant la forme divine [1] Toutefois, qu'il s'agisse de l'une ou l'autre hiérarchie, impulsion et. attraction ne peuvent avoir qu'un seul centre : la Théarchie transcendante, source unique de la divinisation et unique lin des intelligences [2] Et c'est l'amour divin (έρω , αγάπη, φιλανθρωπία), dont le cycle embrasse tous les ordres, jusqu'au dernier, pour les ramener graduellement, à Dieu, qui explique et justifie en dernière analyse l'ordonnance et les lois des deux hiérarchies (cf. surtout DN 712 A-713 B). En ce sens l'amour peut être présenté comme doublement extatique, puisque, selon l'étymologie de ce terme, il fait pour ainsi dire sortir Dieu de lui-même par le don divinisaient qu'il octroie aux divers ordres, et que, réciproque-

1. Pour Denys, comme pour Plotin, procession et conversion ne s'excluent pas, ne se succèdent pas, niais constituent un seul et unique processus : voir J. Tkouillakd, La *procession plotinîenne* et *La purification plolinienne,* Paris, 1955; pour Dcnys, cf. notre communication *Symbolisme et Théologie, négative,* dans le *Bulletin de l'Association G. Budé,* mars 1957, p. 97-113.

2. *L'Univers...,* p. 86-88, 111-115, 118-120.

nient, il fait sortir d'elles-mêmes les intelligences qui se retournent vers Dion *(ibid.).*

En tant que lieu du sacré et institution divinisatricej la hiérarchie, malgré son ampleur, n'embrasse pas la totalité des intelligences. En sont exclues celles qui se sont volontairement détournées de Dieu : les anges déchus (Eli 5.37 A-B), les baptisés qui, après leur baptême, ont choisi une vie de péché (EU, ch. G, les passages concernant les *penitents,* οἱ ἐν μετανοί» ϊντε ; cf. Ep. VIII); cri sont également exclus les hommes qui n'ont pas encore accédé à la vie divine par le sacrement qui leur conféré cette seconde naissance (EU, eh. 2) ». De plus, et bien que la liturgie consacre maint élément pour en faire le sym· bole ou l'instrument de ses actions sacramentelles 2, la hiérarchie se désintéresse de Γunivers materiel ou sensible comme tel s. L'univers hiérarchique est exclusivement celui du sacré et du consacré, que constituent, d'une part et de manière purement spirituelle (ou intelligible), les ordres angéliques, d'autre part et de manière à la fois spirituelle et sensible, les ordres de la hiérarchie humaine.

De la hiérarchie terrestre à la hiérarchie céleste, il y a donc le seuil qui sépare l'intelligence incarnée de l'intel·; ligcncc pure, mais il y a aussi une véritable continuité^ puisque c'est par la hiérarchie supérieure que l'inférieure reçoit les révélations divinisatrices qui font d'elle une rca-

1. La faute originelle a ruine en diet la race humaine en 1'oxcluanj du divin (EH 441 A).

2. *L'Univers...,* ch. VIII.

3. Il existe bien chez Dcnys une dialectique des symboles seni siblcs (voir ci-dessus, p. xxi-xxtv). Mais il s'agit là principalement «les symboles de la Bible et de leur exégèse › anagogique x. En doiï| nant d'ailleurs au symbolisme dissemblable (comme à la théulogiq apopbatique) un primat absolu, Denys a certainement, exténué à l'extrême l'élément sensible ou materiel des symboles.

lité sacrée [1]. Bien que, selon des modalités et à des degrés divers, ces deux inondes possèdent en commun la même empreinte divine (Θεοειδεια, Θεοειδώ τυπούμενα), ils ne cessent, de communiquer entre eux. L'idéal de la hiérarchie terrestre est de réaliser une image aussi parfaite que possible de la hiérarchie céleste, tout comme, à l'intérieur de chacune, l'idéal de tout ordre est de sc « conformer » aussi pleinement que possible à l'ordre qui le précède, le premier de tous se modelant lui-même, autant qu'il lui est permis, sur le principe même de toute divinisation *(fjsxpyix)* [2]. lin poussant la métaphore, on dira donc qu'envisagés du côté de la Théarchie, les ordres hiérarchiques apparaissent comme une suite d'images progressivement dégradées, dont chacune ajoute à ses déficiences propres toutes celles des images qui la précèdent ; et qu'au contraire, envisagée du dernier rang hiérarchique, la série ascendante des ordres correspond à des miroirs toujours plus parfaits et plus purs [3]. L'éclat de chaque ordre hiérarchique est en effet directement proportionnel à sa proximité de la source théarchiquc qui l'illumine [4].

1. *L'Univers...,* p. 143-153.
2. *Ibid.,* p. 173-174 ; et ci-dessous, § C, p. xlviii-lviii.
3. Pour juger de l'importance des métaphores lumineuses, solaires ou ignées chez Denys, il suffit de constater la fréquence de termes tels que Sri;, πὒο, ἥλιο (voir A. van den Daele, *Indices pseudo-dionysiani,* Louvain, 1941, *s. v.).*
4. Cette proximité est strictement spirituelle et doit exclure toute representation spatiale (μη τοπιζώ ?ζλάόο: ... τον πλησιασμόν, Ep. VIII. 11192 B·. Sur ce point, Denys diffère de plusieurs de ses devanciers chrétiens, particulièrement de Clément d'Alexandrie, qui, liant la condition des intelligences angéliques à une cosmologie, entendent d'une manière matérielle la notion de proximité ou d'éloignement de Dieu qui constituent ces intelligences dans leur dignité propre : a L'être le meilleur dans le ciel est l'ange, qui est le plus proche selon le lieu [πλησιβἳτερον χατ» τόπον) de la vic éternelle et bienheureuse (Sir. VII, 2, cd. Stahi.in, III, p. 5, l. 18-20).

Mais cotte illumination ne se fail pas directement. Plu: exactement, elle ne se fait directement (αμέσω) qucpoiB le premier ordre de la hiérarchie céleste Tous les autre: sont nécessairement illuminés (ἐλλάμ,ζω, ἐλλαμψι) par h médiation des ordres qui les précèdent, et ils sont à leui tour nécessairement illuminateurs des ordres qui le: suivent. Cette loi vaut pour toutes les formes d'activiti hiérarchique, qu'il s'agisse de la purification (κάΘαρσι), d< la contemplation et de l'illumination au sens étroit (θεωρία, ἐλλαμύ-.) ,* de la plus haute connaissance (ἐχιστήμη γνώσι), de la perfection (τελείωσι) ou de l'union (ενωσι) 3 Ces divers aspects de l'activité hiérarchique constilucn la procession (rsêoSoç) ou la manifestation (ἐζφανσι) divine On ne doit pas l'entendre cependant dans ce sen:

1. CH 209 C, 272 D, EH 537 C : pour cet adverbe et son emplç technique chez les néoplatoniciens, voir *L'Univers dionysien,* p. 75 n. 7 et 103, n. 3 ; on précise *(ibid.,* p. 178-179) en quel sens rclati il doit être entendu lorsqu'il est appliqué au premier ordre de h hiérarchie ecclésiastique.

2. I.'ϊλλααψii au sens large n'est rien d'autre que la désignatioi métaphorique de l'ensemble de la manifestation divine ou des don: divins. Dans ce sens elle est à peu près synonyme do xcooSo; ot excaves;, et elle inclut aussi bien la science que la purification ot l'unité qui parfait. Au sens étroit, ϊλλχυψ; désigne seulement l deuxième aspect do l'activité théarchique (par opposition à χάδαοσι et à τελείωσι ou βνωσι), qui intéresse surtout, mais non pas exclusivement (les trois aspects de purification, d'illumination et d'unio) sont en effet indissociables), l'ordre moyen do chaque triade. Colui-C est l'ordre de la θεωρία qui ne s'exerce qu'avec l'aide de la himiêr divine (sur ces divers termes et leur distinction, cf. *L'Univers dianysien,* p. 125-128).

3. Nous avons décrit plus en détail ces aspects de l'activité hicrarehique, leur conditionnement réciproque cl leurs lois dans *L'Univers...,* p. 94-111 : on trouvera cités dans CCS mêmes pages la plupar «les textes essentiels où se trouve précisée cette doctrine trop connue pour que nous ayons à y insister ici.

4. Sur ces termes, leur sens et leurs emploi? chez Denys, Plotii

que chacun des ordres hiérarchiques serait effectivement créateur de celui qui le suit. Le Créateur est unique, unique sa Providence [1] El les ordres hiérarchiques sont seulement ses révélateurs et ses messagers [2]

A la suite de Jamblique et surtout de Proclus, Denys groupe ces divers ordres en formations ternaires : les triades ou les hiérarchies, au sens étroit de ce dernier terme ïιαζόσμησι , ιεραρχία) 3. Et, toujours à la suite de ses devanciers néoplatoniciens, il s'efforce de faire correspondre à chacune des triades, et. dans chaque triade, à chacun de ses trois ordres, l'un des trois aspects de l'activité théarchique, manifestée par la hiérarchie : à la première triade et aux premiers ordres de chaque triade correspondront plutôt les aspects d'unité, de perfection et de science : à la deuxième triade et aux ordres moyens de chaque triade, les aspects d'illumination et de contemplation ; la dernière triade et, dans chaque triade, son dernier ordre seront plutôt caractérisés par les activités purificat rices. Mais ces correspondances, souvent approximatives et inadéquates, n'allèrent pas le caractère global et indivisible des dons de la Théarchie, que la hiérarchie

et Proclus, ci. *L'Univers...,* p. 76-81. Pour Plotin, voir J. Tnovn.-lab», *La procession piolinienne.*

1. CH 261 B : μια γχρ ιστιν ή πάντων άρ/r, ζα: ποόνοι» ; et. CH 261 CD. Même les anges les plus élevés, et quelles que puissent être leurs fonctions de gouvernement ou de commandement auprès des hommes (αρχών, ^γ-μων), ne peuvent en aucune manière faire figure de divinités secondaires *(L'Univers...,* p. 149-150).

2. Άγγίλο;, ixçzvropixôf, cxçortepcxq τάξι : en présentant ainsi ces termes *(L'Univers...,* p. 135), nous avons envisagé seulement la hiérarchie angélique, mais nos remarques valent pour l'ensemble des ordres hiérarchiques.

3. *//Univers...,* p. 68-81 : upaçyt'a est employé comme synonyme de triade, par ex. dans les litres des ch. VII, VIH et IX de CH. Nous allons étudier plus en détail CCS trois triades angéliques.

proportionne d'ailleurs toujours h la capacité des intelligences qui les reçoivent [1].

Celle présentation de la doctrine hiérarchique comme condition et modalité de la connaissance divinisatrice vaut à la fois pour les intelligences angéliques et pour les intelligences humaines. Il y a cependant d'une hiérarchic à l'autre des différences notables qu'une étude complète devrait dégager [2]. La *Hiérarchie Ecclésiastique* restant hors de notre propos [3], nous esquisserons seulement cette étude plus précise pour la *Hiérarchie Céleste* qui fait l'objet de la présente édition. Ajoutons d'ailleurs tout de suite que, du point de vue qui est nécessairement le nôtre, les ordres et les fonctions angéliques ne nous apparaîtront en toute netteté et originalité que par référença à la structure et aux conditions d'exercice de notre propre hiérarchie humaine.

C. Les triades célestes : presentation et etvmologies. Les rangs de la hiérarchie céleste se repartissent en trois triades intelligibles qui s ordonnent de la manière suivante :

1. Séraphins (Σεραιίμ) 2. Chérubins (Χερουβίμ) 3. Troncs (Θρόνοι)	lrc hiérarchie ou triade (CH 7).
4. Dominations (Κυριότητε)) o. Vertus (Δυνάμει) b. Puissances (Ε ουσιαι)	2e hiérarchic ou lriadc {CII

1. *L'Univers...*, p. 94-101, où sont, examinés ces essais de correspondance pour chacune des hiérarchies.

2. C'est ce que nous avons essayé de faire dans *L'Univers dienyxien,* surtout p. 171-174.

3. Nous avons consacré trois longs chapitres à l'étude de cetU hiérarchie *(L'Univers...*, p. 171-302).

7. Principautés (Ἀρχ«i)) 3o hiérarchie
8. Archanges (’ΛρχαγγεΑβι) j ou triadc (CH 9).
9. Anges ('Ἀγγελοι)

1° *La première triade.* La nature et les fonctions de chaque triade s’expliquent par sa place hiérarchique et par l’étymologie du nom propre de chacun de ses ordres. De cc point de vue, ce qui caractérise essentiellement la première hiérarchie (Séraphins. Chérubins, Trônes), c’est sa proximité immédiate du Principe divinisateur (Οεαρχία). Rien ne l’en sépare. Première par le rang, elle reçoit la première les illuminations théarchiques, dans leur tout premier éclat et selon toute leur vigueur originelle (πρωτοτάγω , πρωτοφανώ , πρωτοιότω , πρωτουργώ) [1] Elle entoure Dieu de façon permanente (την περί Οεον οὖσαν ἀεί), et « la tradition rapporte qu’elle est immédiatement unie à Lui (πρδσεχώ), avant les autres et sans intermédiaire» [2]; «elle se situe dans l’entourage immédiat de Dieu, dans une proximité qui dépasse celle de toutes les autres [hiérarchies] (ζχτὰ την πάντων ὑπερζειμένην εγγύτητα περί Οεον αμέσω ΒρύεσΟαι aucune autre ne réalise mieux qu’elle la forme divine (ΟεοειΪεστβρα), aucune ne s’offre plus immédiatement (αμέσω προσεχεστέρα) à l’action première des illuminations théarchiques (πρωτουργοί ... ἐλλάμὑεσιν) » [3]; '■l’initiation hiérarchique ne vient, pas "aux premières essences célestes] d’autres saintes essences, mais de la Théarchio elle-même, puisqu’elles tendent immédiatement

1. Sur ces adverbes et les adjectifs correspondants qui qualifient la position et les privilèges de la première hiérarchie céleste, voir *L'Univers...,* p. 137, n. 4.
2. CH 200 Γ).
3. CH 201 A ; cf. 229 D, 212 A : χνχλω βιοδ zxt περί θεόν αρέσω; ἱβϊηχνϊα.

vers Elle (αμέσω ἀνατείνεσθαι), [établies qu'elles sont] dans un pouvoir et clans un rang qui remportent sur tous le: autres (τή πάντων ὑπερεχσύση δυνάμει ζαΐ τάξει) » ι. Pour résu mer en un seul ternie la position et les privilèges de cette première hiérarchie, disons que toutes ses relations avec Dieu s'opèrent sans aucune espèce d'intermédiaire (ἀμ| σω) : elles sont directes, immédiates 2.

Il est malaisé à notre hiérarchie humaine de concevo» celte surabondance de clarté. Habitués à ne recevoir l'il lumination divine qu'à travers de multiples inlcrmé diaires (qui sont autant d'écrans), nous serions aveuglé si nous devions regarder en face l'irradiation originelle d‹ la lumière théarchique. Et c'est la raison pour laquelle les premières essences célestes, qui sont en quelque façoi celte irradiation première, pourraient bien nous appa raître comme les plus voilées et les plus secrètes de toutes «L'ordre le plus digne (πρεσβοτάτη) parmi les intelligence qui entourent Dieu reçoit son initiation hiérarchique d· l'illumination [qui lui vient' du Principe de tout sacre ment, par le fait qu'il tend sans médiation vers ce Princip (τω ἐ~ αυτήν αμέσω ἀνατεΐνεσΟαι) ; c'est dans l'elïusion I plus secrète et la plus éclatante de la lumière théar chique (ζρυφιωτέρα ζαι φανστέρα τή Οεαρχία φωτοΒοσ» qu'elle reçoit purification, illuminat ion el perfect ion [L'effusion la plus secrète, parce que. la plus intelligible la plus simplificat rice et la plus unifiante (ὡ νοητοτέρα μάλλον ἁπλωτιζή ζαΐ ἐνσπτιὠ) ; la plus éclatante, parce qii

1. CH 208 C-D ; 209 C-212 A ; 272 D et EH 537 C.

2. On trouvera habituellement l'adverbe ἀμίβω; et l'adjectif col respondent pour caractériser la position d·? la première hiërarchi céleste par rapport â la Théarchie : outre les passages déjà cités o indiqués, cf. CH 240 C (την ἀμίτον μετουβίαν) ; 212 A (xufeav; μαρΜ ρυγάi), par exemple.

directement donnée (πρωτο&ότω) dans son éclat originel (πρωτοφανεϊ) et intégral (όλιζωτέρα), [parce que plus intimement fondue en son principe, en vertu de sa propre transparence (ζαι ε· αυτήν, ώ &ειδή, ζεχυμενη) [1] » L'obscurité n'est donc qu'apparente. El il convient plutôt de parler d'aveuglement, car nos regards trop faibles sont naturellement inadaptés à cette lumière purement immatérielle, purement intelligible, et que n'a pas encore mêlée d'ombres (éclairantes pour nous) la nécessaire pédagogie des médiations hiérarchiques.

Les étymologies confirment d'ailleurs ce caractère très élevé des premières essences célestes [2] Pour les hébraïsants, Séraphins signifie *ceux qui brûlent* (έμπρηστά) ou *ceux qui chauffent* (Οερμα(νοντα) [3,4] or, selon le symbolisme même du feu [4] les Séraphins consument toute impureté pour sc conformer pleinement à Dieu et se porter vers Lui avec amour, dans un élan parfaitement généreux [5].

L'étymologie des Chérubins doit être cherchée, toujours au dire des hebraïsants invoqués par Denys, dans les idées de connaissance et de sagesse : le terme signifierait en effet *masse de connaissance* (πλήθο γνώσεω) ou *effusion*

1. CH 272 D.
2. Surtout sous l'influence, directe ou indirecte, du *Cralylc* (et quelle que soit d'ailleurs la vraie signification de ce dialogue), l'antiquité, aussi bien païenne que chrétienne, a pris très au sérieux la science des étymologies, dont elle a souvent attendu la révélation des essences elles-mêmes.
3. CH 205 B.
4. Longuement expliqué en CH 328 D-329 C ; cf. aussi tout le ch. XIII de CH.
5. CH 200 D-201 A ; 205 B-C ; 304 D-305 Λ ; 329 A ; EH 481 A-C. C'est aussi dans le sens d'un » merveilleux envol» et d'un «élan indomptable» vers la Théarchie qu'est interprété le passage d'*Isaïe* VI, 1-2, sur les six ailes du Séraphin {cf. CH 304 D-305 A et EH 481 A-D).

de sagesse (χύσι σοφία)[1] Comme ordre médian, c’est avant tout par leur contemplation de Dieu (θεωρητικόν,.. θεοπτικόν... τη όκερτάτη φωτοδοσία δεκτικόν) et par leur pouvoir de connaître (γνωστικόν)[2] que les Chérubins se déterminent et se distinguent. Et. selon la loi commune de la hiérarchie, ils transmettent généreusement aux ordres inférieurs ces dons divins dont ils ont été comblés à leur source même [3].

Les Trônes reçoivent et portent Dieu (δεκτικόν, Οεοφόρον). Sièges de la divinité, ils sont toujours tendus vers les hauteurs, plus exactement vers le Très-Haut. C’est là leur caractéristique première, bien que, selon Γ Écriture et comme les Séraphins, ils soient, eux aussi, brûlants[4] « Ils; s’écartent sans compromission de toute bassesse, ils sont tendus vers les hauteurs [avec une intensité] inconnue de notre monde (το ζρσ άναντέ ύπερκοσμιω ανωφερέ) ... et ils se maintiennent avec toute leur force, de manière inébranlable et bien ordonnée (άκατασείστω και εΰσταθώ),·, autour de Celui qui, au sens plénier de cc terme, est le Très-Haut (τον όντω Τψιστον) [5] »

Ainsi les trois ordres (τάξει) de la première triade « touchent » la divinité, chacun à sa manière ; ils la touchent, sans intermédiaire (αμέσω). Et c’est dans ce sens qu’on peut les dire de rang égal (όμοταγεί). Ils le sont

1. CH 205 B. Cette étymologie n'est rien moins que certaine' (cf. *L’Univers...,* p. 140, n. 1).

2. Cil 205 C. Rappelons toutefois que, selon la doctrine générale des hiérarchies qui se vérifie jusque dans les ordres de la hiérarchie humaine, la connaissance comme telle (γνώσι , Ικιβϊημη) earactéfl rise plutôt le premier ordre. L'étymologie semble ici atténuer ce principe.

3. CH 241 B-C ; 292 C.

4. *Daniel* VU, 9, rappelé par CH 329 A.

5. CH 205 D.

en effet dans et par l'unique triade qui les inclut et qu'ils composent [1]. Mais la différence des ordres (τάξει) subsiste, et il reste bien vrai, aux yeux de Denys, que les Séraphins constituent le premier ordre, les Chérubins le deuxième, et les Trônes le troisième [2].

2° *La deuxième triade.* Les deuxième et troisième triades angéliques présentent les mêmes caractères d'ensemble et les mêmes fonctions que la première, avec cette réserve qu'elles ne reçoivent l'illumination théarchique que d'une manière médiate, et donc avec un moindre éclat.

La deuxième triade, par sa position même, donne ainsi des lumières théarchiques un éclat second (δευτέρω , 3ευτερ55«νώ) [3], un éclat indirect, dérivé ou réfracté, parce qu'il a dû franchir d'abord les trois ordres de la première triade (διαζορύμεύω) [4]. On ne peut pas dire que l'activité de celle deuxième hiérarchie (purification, illumination, perfection ou union), sa science ou son ordonnance diffèrent radicalement de celles de la première, puisque leurs aspects, leurs structures et leurs modalites d'exercice sont sensiblement identiques. Il reste toutefois que la deuxième

1. CH 201 À : τον τρ:αδιχ.όν o·jv τούτον διάκοσμον, ώ; ἱνα χαί οαοταγή χαί δντιο πρώτην ιεραρχίαν. Même loi pour les deux autres triades |cL, par ex., CH 257 C, pour la troisième triade).

2. L'équivoque provient du rapprochement (Λ cause de la racine commune} entre τάξ:; (un rang nu un ordre particulier dans la triade} et όυυταγη qui qualifie la triade dans son ensemble et comme un tout, par opposition aux autres triades (διχζ.όσαητ·.» ou icpayia au sens restreint). Sur cette précision de vocabulaire, voir L'D'mwrs..., p. 145-106.

3. CH 240 B.

4. Sur ce verbe et sur le substantif οχ«το , surtout employés pour désigner métaphoriquement la transmission hiérarchique, ci. L't/nipcrs..., p. 103, n. 3 et 135, n. 5.

hiérarchie est plus « éloignée » 1 de la Théarchie que la première, et que tout lui parvient par son intermédiaire. D'où son moindre éclat.

Elle est constituée par les trois ordres des Dominations, des Vertus et des Puissances. Ici encore, les étymologies doivent être révélatrices des essences et des fonctions. On reconnaît dans *Dominations (dominus)* la transposition latine des Κυριότητε . Et c'est bien en effet sur les qualités du Maître comme tel (Κύριο , *Dominus]* que prend modèle l'ordre des Dominations. Il sera donc défini par une double série d'attributs qui l'opposent au possesseur occasionnel, illégitime et abusif (τύραννο , *tyrannus},* d'une part ; et, d'autre part, à l'esclave (δοῦλο), à qui manquent les conditions de vie et. de fortune requises pour la vraie liberté, très spécialement pour l'exercice de la pensée contemplative qui en est la plus haute expression Constamment tendues, dans un amour indéfectible (àxαταλήζτω ἐφιεμένην), vers le vrai Maître, de qui viennent toute nature et tout comportement de maître (τ^ ὀντω κυριότητα και κυριαρχία), elles impriment en elles-mêmes autant qu'elles le peuvent la ressemblance du Maître (κυρίαν εμαέρειαν... διαπλάττουσαυ) et la transmettent généreusement (ἀγαθοδιόῶ) aux ordres qui les suivent 2. Cet idéal d'imitation, ce service libérateur, en assimilant les Dominations au seul vrai Κύριο , les affranchissent tout ensemble de la « dissemblance » des faux règnes, qui sont

1. Proximité de caractère purement spirituel, comme il a été précisé ci-dessus, p. xlv, n. 4.

2. On reconnaît ici la marque d'une mentalité et d'un état, social très stables et très durables, qui. par delà les Pères, so retrouveront, substantiellement identiques, au moyen âge (dans une œuvre comme le *Cur Deus Homo* de saint Anselme, par exemple).

3. Cil 237 C.

des règnes usurpes (των τυραννικών ἀνομοι&τήτων) [1] et des bassesses propres à la condition servile (τάση υχοτεζία ὑφέσεω ελεύθερον αναγωγήν, ... τάση μειωτική δουλοτοιία ὑτερκειμένην) [2].

C'est à la vertu, entendue comme valeur, vigueur et courage masculins (ἀνδρία, *virtus),* que le nom de Vertus (Δυνάμει) voue le deuxième ordre de la deuxième triade, imitateur de la Vertu suressentielle, source de toute vertu (υπερούσιον καὶ δυναμοτοών δύναμιν) [3]. L'ordre des Puissances ('Εξουσία·.) imite à son tour « le Principe et l'auteur de toute puissance (ἐξουσκποιδν ἐξουσιαρχίαν) », en exerçant sa puissance de manière ordonnée (ευκοσμον ..ευταξίαν), sans abus malfaisant (ου τυραννικά επὶ τα χείρω), avec la générosité et la manière du Bien lui-même (ἀγαθοειδώ) [4].

3° *La troisième triade.* La troisième hiérarchie céleste comprend les Principautés, les Archanges et les Anges. Celle dernière triade relie l'univers des intelligences pures à celui des hiérarchies humaines. Elle doit donc présenter les lumières théarchiques dans cet éclat très affaibli que pourra supporter le faible regard de nos intelligences.

Les Principautés (Ἀρχαὶ) possèdent « une primauté et un pouvoir de commandement de forme divine (το Οεοειδώ αρχικόν καὶ ηγεμονικόν)»[5]. Elles ont le pouvoir «de se convertir entièrement au Principe qui dépasse tout principe et d'où vient, tout principe (τρό τήν υτεράρχιον αρχήν...

1. CH 237 C.
2. *Ibid.*
3. CII 237 D-240 A. I.o noni de *verius* (δυνάμει) est quelquefois appliqué, par périphrase dit. Denys (πιριφραστικω), à tous les ordres hiérarchiques sans distinction : sur ce point, voir CH, ch. XI, que nous avons commenté dans *I.'Univers dionysien,* p. 153.
4. CH 240 Λ-B.
5. CH 257 B.

ὀλιζῶ ἐπεστράφθαι,··. ἀρχοπβῶν αρχήν) [1] elles ont aussi « le pouvoir d'y conduire les ordres inférieurs (ετέρων ἀρχιζῶ ἡγβίσΟα·.) » ·. Elles reçoivent leur caractère et leurs fonctions de ce Principe même qu'elles manifestent. Les Archanges ('Αρχάγγελον), par leur position hiérarchique comine par leur nom, participent aux caractères des Principautés cl à ceux des Anges. Avec les Principautés ils ont le pouvoir de « sc convertir au Principe suressentiel dont ils reçoivent l'empreinte 'ἀποτυποῦτζι), et d'unifier (ενοποιεί) l'ordre des Anges grâce à leurs qualités invisibles d'ordonnateurs et de chefs » [5]. Avec les Anges ils partagent la qualité de messagers des illuminations divines [6] que les Anges transmettront directement aux hommes (îi' αγγέλων ἡμίν αναφαίνουσα) s.

Ce dernier ordre clôt en effet la troisième triade et toute la hiérarchie céleste. Il est le dernier en dignité. Quand les lumières théarchiqucs lui parviennent, elles ont déjà franchi les huit «seuils » que constituent, les huit ordres qui le précèdent, et c'est pourquoi elles ont beaucoup perdu de leur éclate. Toutefois, elles n'ont pas encore rencontré l'obstacle de la matérialité, et elles restent très brillantes en comparaison de celles qui parviennent à notre hiérarchie humaine Aussi bien les Anges sont-ils nos « initiateurs » 8 ; ils nous transmettent la purification. l'illumination et la perfection théarchiques 9 et nous introduisent

1. CH 257 B.
2. *Ibid.*
3. CH 257 C.
·'». *Ibid.*
5. CH 257 C-D.
6. CH 260 A.
7. Ci. EH 372 C-373 D, par ex.
8. CH 260 B ; ef. CH, ch. XIII en entier.
9. CH, ch. X, par ex.

dans les mystères divins ». Et par là même ils justifient leur nom (ἄγγελοι, ἐκφαντορικοί)[1,2].

D. Les sources chrétiennes de l'angélologie dionysienne.

En un sens, tous les éléments de l'angélologie dionysienne figurent dans la tradition chrétienne antérieure. On sait en effet que les Pères ont prétendu retrouver dans la Bible toutes les dénominations angéliques dont usera Denys[3]. Il faut même ajouter que plusieurs d'entre eux ont donné des exégèses ou des étymologies de ces noms, conformes, pour l'essentiel, à celles que nous avons relevées dans la *Hiérarchie Céleste*[4]. Les vocables et leurs explications étant ainsi traditionnels, peut-on en dire autant de la présentation même des ordres angéliques ?

Il est assez facile de relever, avant le Pseudo-Denys et surtout à partir du IVe siècle, des listes d'ordres angéliques présentant des termes à peu près équivalents et, parfois, matériellement identiques à ceux qu'a retenus la *Hiérarchie Céleste*. Malgré sa réserve sur nos moyens d'accéder à une connaissance précise du monde angélique, Grégoire de Nazianze énumère une série de termes, où figurent sept des dénominations dionysiennes : « Tu vois »,

1. CH, ch. X et ch. XIII.

2. Cette fonction de rneWrtgtv· ou *d'initiateur* explique que le nom d'ange puisse être employé pour tout ordre qui *initie* ou *transmet un message*, à quelque rang hiérarchique qu'il se situe : ainsi pour l'ensemble des ordres angéliques (CH, ch. V) et même pour le premier ordre de la hiérarchie humaine (CH, ch. XII).

3. Le *De Angelis* de Petau présente sur ce point toutes les démonstrations désirables.

4. Petau, *De Angelis*, II, 1-3 (éd. J.-B. Thomas, dans *Opus de theologicis dogmatibus*, Bar-le-Duc, 1868, p. 104-117), donne toutes les étymologies des dénominations angéliques, déjà classiques avant Denys.

dit-il, « à quel point ce sujet nous donne le vertige (ἰλιγγιῶμεν), et que nous ne pouvons y faire d'autre progrès que de savoir qu'il y a des *anges,* des *archanges,* des *trônes,* des *dominations,* des *principautés,* des *puissances,* des splendeurs (λαμπρότητα), des ascensions (αναβάσει), des *vertus* intellectuelles (νοερα δυνάμει) ou des intelligences (ή νέα), des natures pures et sans alteration (καθαρά; φύσει καί άκιδδήλου)... x. » La fin de l'énumération ne permet pas de décider du nombre exact des ordres angéliques selon Grégoire, car on peut se demander si *vertus intellectuelles* et *intelligences* (ή νέα) constituent deux ordres ou un seul, cl si les *natures pures et sans altération* ne sont pas une delini lion récapitulative des termes qui précèdent.

E. Honigmann rappelait naguère une énumérai ion analogue, rapportée dans la 1zZe *de Pierre Γ Ibérien,* ù propos d'une vision de Jean l'Eunuquc : « Les Anges marchant en tête et les premiers ordres (τάξει) des milices célestes, les *Anges,* les *Archanges,* les *Puissances* (ἐξσυσίαι), les *Dominations* (κυριότητε), les Gloires (δσξαι), les rangs (τάξει) des saints Apôtres, des Prophètes, des Martyrs, des Justes, les *Chérubins,* les *Séraphins* et, apres eux tous, le signe adorable et salutaire de la Croix de Notre-Seigneur... a. » Nous avons manifestement ici la mention de six ordres angéliques, dont les appellations seront celles

1. *Discours 28 {thicL* 2), 31 (PG 36, 72 A-B). Nous soulignons les sept termes dionysiens, sans donner, pour les six premiers, la dénomination grecque, rigoureusement identique chez les deux auteurs.

2. *Vie anonyme de Pierre Γ Ibère,* éd. R. Raaue, Leipzig, 1895, p. 42-44. cité par Honigmann, *Pierre Γ Ibérien et les écrite du Ps.-D. l'Ar.,* p. 18-19; nous avons reproduit uous-môme ce passage dans la discussion que nous avons donnée do la thèse d Honigmann [*Pierre Γ Ibérien et le « Corpus » dionysien,* p. 90-92). On trouvera dans la suite de ce même article (p. 93-96) les énumérations que nous allons rappeler.

de six ordres dionysiens. Nous avons aussi d'autres dénominations : plusieurs se rapportent certainement à la hiérarchie humaine, mais il n'est pas facile de dire si toutes les autres désignent des rangs angéliques vraiment distincts [1].

Toutefois, cent ans avant .Jean l'Eunuque, et même avant Grégoire de Nazianze, Cyrille de Jérusalem présente au moins une fois la série complète et exclusive des neuf dénominations dionysiennes : « Anges, archanges, vertus, dominations, principautés, puissances, trônes, chérubins, séraphins [2]. » Simplement, quatre termes intermédiaires sont donnés dans un ordre différent de celui de Denys. Jean Chrysostomc propose la même liste que Cyrille, en donnant aux trônes une place différente : « Anges, archanges, vertus, trônes, dominations, principautés, puissances, chérubins, séraphins » Les *Constitutions apostoliques* donnent, elles aussi, une liste où figurent déjà tous les vocables dionysiens, avec, en plus, la mention des :‹ armées éternelles » : c: Anges, archanges, trônes, dominations, principautés, puissances, vertus, armées éternelles (στρατιών αιωνίων), chérubins, séraphins ·. »

On doit souligner cependant, aussi bien pour les *Constitutions apostoliques* que pour Jean Chrysostomc, que ce ne sont pas là les seules listes qu'ils nous proposent. Dans ce même chapitre VIII des *Constitutions apostoliques,* une autre énumération omet les dominations ; et les *tons* et les *armées* (αιώνα τε *ν,χ.* στρατία) remplacent les

1. Ci. notre art. *Pierre Vlb.,* p. 90-92.
2. *Catéchèse* 23 \.*Myst.* 5), 6 |PG 33, 1113 BJ.
3. *Horn, sur ta Gen.,* 5 (PG 53-54, 44}.
4. *Const.* «py$L VHÎ, 12, 27 >kl. P. X. Funk, *Didascalia cl Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn, 1895, p. 504, 20-28; el. PG 1, 1101 A, qui sépare *années* et *éons,* comme le fait *Const. apost.* VIII, 12, 8).

armées éternelles (στρατιῶν αιωνίων) [1]. Au chapitre V II, enfin, nous avons une nouvelle liste à dix termes qui comprend, elle aussi, les neuf dénominations dionysiennes : « L'armée ardente des anges et les esprits intelligents (στρατὸ ἀγγέλων σλεγομενο καὶ πνεύματα νσερά), les séraphins, les chérubins, les archanges, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances et les vertus... [2] » De son côté, Jean Chrysostomc propose des listes qui ne se reproduisent pas toujours exactement les unes les autres. Dans son traité *Sur Γincompréhensibilité de Dieu,* par exemple, deux passages énumèrent les ordres angéliques, mais l'un d'eux omet les séraphins et les chérubins [3], et l'autre semble attribuer à ces deux ordres une place qui n'est pas la première, en subordonnant d'ailleurs les séraphins aux chérubins [4]. Toutefois une *Catéchèse Baptismale* récemment éditée propose un ordre hiérarchique ascendant, plus proche de celui de Dcnys : « Perçant (διατεμών) à travers tous les anges, archanges, trônes, dominations, principautés, puissances, [à travers' toutes ces vertus invisibles, [à travers] les chérubins et les séraphins, il [saint Paul] fixe la pensée des fidèles devant le trône même du roi [5] »

1. *Const, apost.* VIII, 12, 8 (Funk, I, p. 498, 10-12; et PG 1, 1093 B-1096 A). L'ordre est donc le suivant : chérubins, séraphins» éons et armées» vertus» puissances» principautés» trônes, archanges, auges.

2. *Const, apost.* VII, 35» 3 (Funk, I, p. 630, 4-11 ; et PG 1» 1029 A).

3. *Sur Vincompréhensibilité de Dieu,* II (PG 48, 714 B-C ; ed. F. Cavalleua, J. Daniéi.ou et R. Fi.acelière» SC 28, Paris, 1951, p. 136-138).

4. *Sur l'incomp.,* III (PG 48, 723 D; cd. Cavaixbha..., p. 184-186, et *Introduction,* p. 46-47). Gf. notre article *Pierre ΓIbéricn..., I. c.»* p. 93-94.

5. A.Wenckk, *Huit Catéchèses baptismales,* SC 50. Paris. 1957. VII, 20, p. 238-239. Nous modifions la traduction (exacte) proposée par Wenger uniquement pour garder aux mêmes dénominations

Ces diverses énumérations montrent sans doute que tous les ordres angéliques retenus par Denys sont connus avant lui. Mais la manière dont elles sont présentées, leur ordre très variable chez un même auteur, et jusque dans des passages assez voisins d'une même œuvre, invitent à penser que, mis à part les chérubins et les séraphins auxquels la première place est le plus souvent attribuée, l'ordonnance interne de l'univers angélique est, avant Denys, chose très mal assurée, et, en tout cas, totalement dépourvue de loi systématique.

Il faut en dire autant de la présentation des fonctions angéliques elles-mêmes. Aux yeux de tous sans doute — c'est précisément la signification attachée à ce mot — l'ange est un messager. Plusieurs Pères ont même pensé que Platon, définissant une telle fonction, a dû nécessairement admettre l'existence des anges[1]. Mais la difficulté ne porte pas sur la fonction elle-même, trop communément admise dès les débuts de l'Église, et déjà dans l'Ancien Testament, pour pouvoir faire problème. Il s'agit plutôt de savoir selon quelles modalites cette fonction angélique a été conçue avant Denys, et, plus précisément encore, de déterminer si elle a vraiment fait l'objet d'une répartition hiérarchique de type dionysien.

L'idée d'une médiation hiérarchisée, avec des ordres de

grecque des termes correspondants français identiques chez Chrysostome et chez Denys.

1. On trouvera celte opinion avec ses principaux témoins dans Pétau, *De Angelis,* I, 1 (A/. at., p. 1-5). Le passage du *Banquet,* auquel ces divers témoignages semblent se référer, mérite d'être rapporté, car Denys, qui ne l'a certainement pas ignoré, en a retenu plusieurs termes caractéristiques : Πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ [...]· Ἑρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν... (202 D-E). Nous soulignons les termes retenus par Denys et, avant lui, par la tradition platonicienne et néoplatonicienne.

puissance et de rang inégaux, à l'intérieur de Γunivers angélique, semble bien inspirer Cyrille de Jérusalem,; quand il invite ses auditeurs à demander successivement aux puissances du premier, du deuxième et du troisième ciel, de les instruire sur les mystères de la génération du Verbe [1] Mais il a eu soin de les avertir que tonte nature! angélique *(-χσχ* αγγελική φύσι) ignore Celte naissance [2] Et,, reprenant, sur le ton de l'invective, il les blâme de l'audace impie (ὠ τολμηρότατε) qui les porte à scruter indis·· crètement les mystères de la Trinité (φιλσπδαγμονεϊν, πολυπραγμονεἰν), alors qu'ils ignorent tout du inonde angélique; qui pourrait les introduire à la connaissance de cesi mystères [3]. Mais Cyrille ne s'étend pas davantage sur la notion de médiation hiérarchisée.

Un passage du traité anonyme pseudo-alhanasien) *De communi essentia Patris et Filii et Spiritus Sancti* semble plus proche des conceptions de Denys :« De même que nous connaissons une différence de rang (τὰ εω οιχοοοά·?)| parmi les vertus d'en haut (ταἰ ἀνω ουνάμεσ'-ν;· de même nous pouvons observer cette différence pour leur constitution et pour leur connaissance (στάσεω και γνώσεω) : d'une part, les trônes, les séraphins et les chérubins reçoivent leur science de Dieu sans intermédiaire (αμέσω παρά 0εσῦ μανΟάνουσι), en tant [qu'ils forment les ordres]

1. *Catéchèse* XI, 11 (PG 33, 704 B-705 A).
2. *Ibid.* 7ü i B ; cf. 705 A : ον$ε γόφ ο:3α«c.
3. *Catéchèse* XI. 12 *iibid.* 705 Λ B) : «Sans connaître les trônes ni les domination» qui sont les créatures (ποιήματα} du Christ, ni les principautés, ni les puissances, ils entreprennent des recherché indiscrètes (φιλοπραγμονεἰν επιχεφοίσιν) sur leur Créateur (Ποιητήν) Dis-niui d'abord en quoi le trône dilîèrc de la domination, et ensuit exerce les ressources de la curiosité (πολυπραγμονεἰ) sur les mystère du Christ. Dis-moi ce qu'est une principauté, ce qu'est une puis sance, une vertu, un ange, et ensuite exerce la Curiosité (πολνπραγ μόνει) sur leur Créateur, s

les pins élevés de tous et vivent dans l'intimité divine (ὡ ττάντων ανώτερα καὶ θεω ἱ:λι;σιάζοντα) ; ces ordres, d autre part, instruisent les rangs inférieurs (ταῦτα δε διδάσκει τα κατώτερα τάγματα), et ainsi de suite, les ordres supérieurs instruisent les ordres inférieurs ; quant à l'ordre le plus bas (κατώτερον τάγμα), il est constitué par les anges, qui sont aussi les instructeurs des hommes (si και τών ανθρώπων οντε διδάσκαλοι) [1] « L'enseignement et les termes mêmes de ce passage sont identiques à ceux de Denys : l'idée d'une médiation nécessaire au sein de la hiérarchie céleste est très nettement affirmée; 1res nettement alïirmés encore la position privilégiée des trônes, des séraphins et des chérubins qui sont directement instruits par Dieu, et. enfin, le rang ultime des anges, qui sont préposés comme tels à l'instruction des hommes. Tout cela sans doute est parfaitement dionysien.

Pourtant même ce dernier texte ne rejoint pas l'inspiration ni l'intention les plus évidentes et les plus personnelles de la *Hiérarchie céleste.* On n'y trouve ni la division ternaire de l'activité hiérarchique en purification, illumination et perfection (ou union) 8, ni l'attribution de chacun de ces aspects à un ordre ou à une triade déterminés, ni même la notion de triade ou de groupes de triades, conçue sur le schème de la procession (ττρόσδο , ἐκφανσι), de la permanence (μονή) et du retour (επιστροφή). Le Pscudo-Denys n'a pas pu trouver une telle inspiration ni de tels schèmes dans la tradition chrétienne qui l'a précédé. D'où lui sont-ils donc venus ?

t. *De. communi essentia P. et l·'. et S.* 5., 52 (PG 28, 77 B-C).

2. Ce même passage (77 Bj répartît les ordres angéliques selon une division à cinq termes inconnue de Denys : τάξιν διδασκαλικήν, τ. επιτρεπτικήν, τ. τιμωρητιζήν, τ. ψυχών χαριστικήν, τ. *tv* ἀ'/Ορΰτιοι παραμονητιζήν.

néoplatoniciennes. La structure et les fonctions ternairces de l univers celeste semblent avoir étc imposées, ou, du moins, fortement recommandées à Denys par la forme et les modes qu'avait adoptées la philosophie de son temps. En cédant aux séductions et aux facilités de ce concordisme, l'auteur des *.4reopagilica* espérait peut-être présenter les données de la Révélation chrétienne de manière plus accessible et plus efficace à des contemporains venus de la sagesse profane [1]. Quelles qu'aient été ses intentions sur ce point, nous devons constater que son univers angélique trouve son parfait modèle dans le monde intelligible (κόσμο νοητό) des néoplatoniciens postérieurs à Plotin, de Jamblique et de Proclus notamment.

L'intention commune de toutes ces tentatives est. manifestement de réconcilier la sagesse ou la réflexion philosophique avec une révélation d'ordre extra-rationnel, et de souligner l'harmonie de ces deux sources de savoir et de divinisation. Avec Jamblique, le néoplatonisme perd en effet sa ligne purement philosophique pour s'ouvrir à des éléments que Plotin avait soigneusement exclus : mystagogie, théurgie, oracles, révélations, interventions des démons et des dieux dans la vie des hommes, etc. [2]. El ni Jamblique, ni Proclus, ni Damaseius ne verront là une intrusion désordonnée qui puisse compromettre les prérogatives et les fonctions de l'intelligence. A la lumière <lc ces révélations qui lui viennent du dehors et d'en haut, avec les secours qui accompagnent nécessairement ces révélations, le philosophe accède plutôt à cette ambition plus large d'expliquer et d'ordonner de manière inleiii-

1. Ci. *L'Univers dionysien...,* p. 328-329.
2. Ci. *L'Univers dionysien...,* p. 71.

giblc la totalité des esprits et. des corps, mieux, la totalité de l'humain cl du surhumain. Théurgie et révélation doivent engendrer normalement une théosophie et une philosophie. La réflexion philosophique retrouve et justifie à scs propres yeux la hiérarchie des héros et des dieux [1].

L'univers intelligible dans lequel ces êtres surhumains s'ordonnent et agissent reste plotinien dans ce sens qu'il est conçu sous forme ternaire, et que, par là même, il peut à la rigueur se référer aux trois hypostases : Un, Intelligence, Ame. Mais les hypostases plotiniennes n'ont pas été mises en corrélation systématique avec une hiérarchie mythologique ; elles sont restées rigoureusement liées à la seule activité du νου . De plus, immanentes en quelque sorte les unes aux autres, non seulement elles n'ont pas engendré d'autres intermédiaires, mais leur commun effort les a portées à s'assimiler à l'hypostase la plus haute [2]. H semble que les néoplatoniciens postérieurs se sont engagés exactement dans le sens contraire en multipliant les intermédiaires à l'infini, et en décidant que chaque terme médiateur fût toujours triple : ζ\ τρία γάρ νου εἶπε πατρ'ο τέανεσθαι ἅπαντα [3]. La multiplication des triades devait à la fois rendre compte d'un donné (révélé ou constaté) et hiérarchiser ce meme donné selon un ordre d'universalité décroissante.

Chaque triade devient ainsi l'expression particularisée de la triade plus universelle qui la précède. De ce point de vue, aussi bien chez Jamblique que chez Proclus, nous aurons les triades successives de FEtre, de la Vie et de

1. C'est, par exemple, le sens du *De Mysteriis* de Jamblique, et de l'œuvre de Proclus.
2. Voir sur co point les études déjà citées de J- Troxhlt.abd.
3. Proclus, *in Parmen.,* éd. Cousin, Paris, 1864, cul. 1901, 6.

ΓIntelligence [1]. Chacune d'elles engendre un triple terme de procession (το προϊόν), de permanence (το μ4νον) et de conversion (το ἐπιστρέφον), et constitue par là des ordres distincts, qui sont autant de réalités consistantes, et qu'on ne doit pas concevoir sous forme abstraite. Le *Livre des Mystères* de Jamblique et la *Théologie ploloni-\ define* de Proclus s'efforcent en effet de montrer qu'à cette systématisation de la notion de triade correspond une hiérarchie d'intelligences divines qui sont causes de l'harmonie universelle dont elles relient graduellement les termes extrêmes. Dans cette hiérarchie, les ordres inférieurs (δεύτερο·.) sont subordonnés aux ordres supérieurs (πρῶτοι) qui leur transmettent (παράοοτι , διαπόρΟμευσ. , πρόοδο , εζφανσι), dans la mesure du possible, ce qu'ils possèdent de science et de bien. Et c'est à leur conversion (επιστροφή) aux ordres qui les précèdent que les ordres inférieurs doivent de subsister, d'une subsistance dont la qualité se mesure rigoureusement à la qualité même de leur conversion.

Proclus devait, systématiser à l'extrême eette représentation simultanée des deux ordres rigoureusement corrélatifs que constituent, d'une part, la hiérarchie des êtres intelligibles (surhumains, héros, démons ou dieux de la mythologie), et, d'autre part, les actes de l'intelligence qui leur correspondent (πρόοδο , μονή, επιστροφή). Toute réalité, comme le mouvement de l'intelligence elle-même, sera triadique, et l'ordonnance du monde intelligible comportera trois hiérarchies à trois termes : les triades intelligibles (νοηταί) ; les triades intelligibles et intolli-; gentes (νοητά·. ἅμα ζαι νσεραί) ; les triades intelligentes

1. Nous ne redonnons pas ici les citations <lc ces deux auteurs, que nous avons rassemblées dans *L'Univers dionysien...,* p. 71-81.

(νσεραί). Elles correspondent respectivement aux hypostases de l'Être, de la Vie et de l'intelligence, et se hiérarchisent, de ce fait, selon une universalité décroissante. Toutes rattachées à l'L'n par THcnadc dont elles procèdent, elles communiquent entre elles par leurs termes extremes, en ce sens que le premier terme d'une triade déterminée est mis en rapport direct avec le dernier terme île la triade immédiatement supérieure, et que la plus éminente de toutes se rattache sans intermédiaire (αμέσω) à l'ordre des Hénadcs. Ascendantes (επιστροφή) ou descendantes (πρόοδο), les relations hiérarchiques se constituent ainsi selon une loi constante de ressemblance, de connaturalilé et de contiguïté intelligible (ἱμοιότη , οἰζειότη , ὁμοφυΐα, συγγένεια) 1.

Il n'importe guère de voir comment. Proclus a pu faire correspondre à chaque ordre (τάξι) et à chaque triade (διακόσμησι) 2 un personnage ou un groupe de personnages de la mythologie traditionnelle. Mais on aura déjà remarqué que, dans sa structure comme dans ses fonct ions, cet univers intelligible de Proclus est à peu près exactement celui de Denys. Trois triades de trois ordres de part et d'autre : d'un côté, on se réfère à la mythologie païenne que ccs cadres mômes expliquent et ordonnent ; de l'autre, on soumet les puissances angéliques de la Bible aux memes normes explicatives et aux mêmes types de hiérarchisation. Ici et là, on sauve en même temps les exigences de l'esprit rationnel et les bienfaits d'une révélation positive : la multiplicité du donné (révélé ou constaté) s'est harmo-

1. Sur ccs points, voir surtout *in Parmen.. éd. cil.,* col. 1246*1255 et 1070 ; consulter aussi l'étude de A. Berger, *Proclus. Exposition de sa doctrine.* Paris, 1840.

2. On a reconnu dans ce vocabulaire les termes techniques (τάξι διαζόσμησι) retenus par Dcnys.

nieusernent rassemblée, par l'acte de Γintelligence, SO"S S le signe de l'unité.

Car de part et d'autre les notions *à'inlelligible* (νοητόν) et *d'intelligent* (νοερόν) sont essentielles. Elles témoignent, à chaque niveau de l'ordonnance hiérarchique, d'une activité originale des intelligences qui les situe et les sauve. L'acte d'intelligence en effet (x'o νοεῖν) n'est rien d'autre que la conversion (επιστροφή), et nous savons que, pour chaque ordre, la conversion s'effectue vers l'ordre qui le précède immédiatement. Or cet ordre supérieur est précisément celui qui doit manifester aux intelligences qui le suivent l'illumination théarchique (ε/.λαμψι), la science (επιστήμη, γνώσι) ou la lumière intelligible (φω νοητόν) qui leur sont destinées. Rayonnement, témoin, dépositaire de la lumière divine à un moment déterminé de son irradiation, tout ordre devient ainsi pour l'ordre qui le suit immédiatement *ce qui peut et. doit être connu, Γintelligible* (τδ νοητόν) : et c'est précisément là ce qui le constitue comme ordre. Réciproquement, pour l'ordre subordonné, connaître Dieu n'est rien d'autre ni rien de plus que connaître l'ordre qui le précède et qui,Λ comme tel, lui manifeste tout ce qui, de Dieu, lui est actuellement connaissable. Ainsi présenté, l'univers intelli^ giblc apparaît comme une double série *d'objets d'intellection* (νοητὰ) et *d'intelligences en acte* (νοερὰ) : une série de νοητὰ successifs, progressivement obscurcis à partir de la Théarchie (qui est Je φω νοητόν par excellence) ; une série inverse de νοερὰ de plus en plus clairvoyants à mesure qu'ils approchent de celte même Théarchie. A chaque νοερόν correspond un νοητόν approprié, car le Bien (ἈγαΟότη , 'Αγαθόν) ou l'Un (Ἓν) ou la Théarchie (ΘεαρχίΛ adapte toujours ses dons à la réceptivité des intelligences (αναλογία, συμμετρία) qui doivent le recevoir. Et cette

correlation rigoureuse entre l'intelligence qui connaît (νοερόν) et l'objet de sa connaissance (νοητόν) constitue en vérité le sens le, plus profond de l'institution hiérarchique et sa meilleure justification.

Ces deux séries de termes corrélatifs ne peuvent d'ailleurs être opposées qu'à titre fonctionnel. En réalité ce sont les mêmes intelligences, les mômes ordres qui, de points de vue complémentaires, apparaissent comme *intelligibles* (νοητὰ) et comme *en acte d'intellection* (νοερά). lin ordre donné sera dit νοητόν s'il est envisagé comme objet de contemplation et d'intelligibilité par l'ordre qui le suit. Mais ce même ordre apparaîtra comme νοερόν par rapport à celui «pii le précède et constitue pour lui le νοητόν parfaitement proportionné dans lequel il peut et doit découvrir ce qu'il lui est permis d'accueillir en lui des lumières divines. Des lors toutes les intelligences peuvent être dites νοητά καὶ νοερά, mais les unes et les autres à des degrés divers, et chacune d'elles selon des points de vue opposés ».

1. Ci. *L'Univers dionysîcn...,* p. 74-75, pour Proclus ; p. 156-158, pour Denys. Pour Denys, voir ou outre les explications tie Pacjiymêiïk, *Paraphrase* (PG 3, 777 D-780 A) et de Petal·, *De.* /Ing., 1, in *{id. cil.,* p. 14-15) : ce dernier était· scs développements sur les *Scolies* de Maxime et de Jean r>E Scythopoms. Il faut noter que Donys n'a formulé nulle part de manière explicite la répartition des intelligences selon Proclus en νοηται, νοηταΐ *άμα* κχ: votpxt, νοερά: qui répond pourtant à sa présentation d'ensemble de l'univers angélique. Le premier terme do la hiérarchie serait, ainsi plutôt νοητόν, car il apparaît surtout sous cet aspect dans ses fonctions hiérarchiques. n'ayant Ini-mcmc pour νοητόν que la seule Théarchie, à laquelle il est rattaché directement cl vis-à-vis de laquelle il est dans la position d'une intelligence en acte de connaissance (νοερόν) ; le dernier terme de la hiérarchie au contraire apparaît surtout comme νοερόν, n'ayant, dans la hiérarchie céleste elle-même, aucun terme qui b· suive et dont il pourrait constituer l'objet de contemplation (νοητόν) proportionné. Il faut descendre jusqu'au premier terme do

Les analogies entre l'univers intelligible de Proclus et celui de Denys débordent la fonction proprement intellectuelle. Elles portent aussi sur l'activité divinisatricc proprement dite. Les idées de Oἱωσι et d'svwç·.; sont sans: doute trop banales depuis Platon et Plotin, pour qu'on doive attendre de leur rapprochement chez nos deux auteurs des révélations décisives. 1l reste toutefois — Koch l'a bien montré que Dcnys et Proclus développent ces thèmes selon les mêmes orientations et avec des formides souvent identiques [1] Et les trois aspects de purification, d'illumination et d'union (ou de perfection), par quoi' Dcnys caractérise l'activité hiérarchique, sont très nettement affirmés par Proclus [2]. Tous deux ont retenu pour leur monde intelligible les idées de transmission ou de tradition (πχράδοσι;) des secrets divins, et l'idée corrélative d'initiation (μΰησ. , μυσταγωγία, τελείωσι) [3]. Comme le remarque encore Koch, en remplaçant, l'antithèse ignatienne σιγή-λόγ$, par l'antithèse σιγή-ζγγελ= Proclus et Dcnys ont donné pour fonction au monde intelligible de faire sortir Dieu de son silence. El les ordres célestes justifient ainsi leurs titres de messagers (ἀγγελο , ἐ αγγελτιζό) et de révélateur (izoavropczoç) [5].

De telles rencontres ne sont pas superficielles, et elles

lu hiérarchie humaine pour trouver le νοερόν ou les ἀνΟρώπειοι νόii dont l'ordre angélique au sens strict fie neuvième de la hiérarchie céleste) serait l'objet propre (νοητόν).

1. H. Koch, *Pseudo-Dionysius...,* p. 190-197 : *Die Vergoltung* ; p. 135-174 : *Mystisch-ekslatischen Sckauen a. Einswcrdcn.*

2. *Ibid.,* p. 174-178 : *Die drei Wege.*

3. *Ibid.,* tout le ch. 3 de la 2e partie : *Mystagogie it. TelesiurgiO* (p. 97-103) ; *Die Ueberliejcrung u. die Geselze* (p. 103-108} ; *Die* 6'e-'ï *heimluiltung der Lehrc* |p. 108-123) ; *Myslisches Rukvn u. Sdweigtn* (p. 123-1341.

4. *Ibid.,* p. 131 ; ci. *L'Univers dionysien...,* p. 135.

5. Cî. Koch, *o. c., Gruchisches Wer(register,* p. 266-269, *s. v.*

ne sauraient être fortuites. Dcnys a certainement voulu présenter un univers intelligible aussi « construit », aussi cohérent et aussi riche que celui des derniers néoplatoniciens ; un univers où puissent s'accorder et coïncider, aussi facilement que chez scs rivaux païens, une conception rigoureusement triadique du mouvement et des fonctions de l'intelligence en acte de divinisation, d'une paît, et, de l'autre, une présentation exhaustive, également triadique et hiérarchisée, de l'ensemble des puissances angéliques mentionnées par ΓEcriture et proposées par la tradition de l'Église.

F. La connaissance angélique : ses modalités.

La dépendance de Denys vis-à-vis de ses sources patriotiques et néoplatoniciennes doit apparaître encore avec le sujet particulier de la connaissance angélique.

De nature strictement intelligible et intelligente (νοητό xat νοεοό), les anges sont immatériels el incorporels (άΰλο'., άσώμχτοι) [1] Ce point de doctrine, extrêmement net chez Denys, peut se réclamer aussi bien de la conception néoplatonicienne des essences intelligibles que d'importants témoins de la tradition de l'Église [2] II est

1. D.X 693 B-C, 856 C ; CH 121 C (αὐλου .ε^αχία), 144 B, 180 A, 205 D, 208 B, 337 A ; EH 376 A-B, où l'immatérialité et la spiritualité (= l'intelligibilité) sont présentées comme caractéristiques de la hiérarchie céleste par opposition à la hiérarchie humaine.

2. Petau fait l'historique de la question de la spiritualité des anges *if)e Angelis,* I, n et ni, *cd. cit.,* p. 5-20;. Bien des Pères et des plus grands ont affirmé que les anges ont un corps (Justin, Clément d'Alex., Origcnv, Thëognoste, Hilaire, Ambroise, Augustin, etc.) *(ibid.,* p. 5-12). Basile parle d'une création intelligible pour les anges (-ζοητήν χτίοιν), mais il semble aussi leur attribuer parfois des corps matériels, quoique très subtils *{ibid.,* p. 6). Affirment leur spiritualité pure : Grégoire le Th., Titus de Bosr.t, Grëg. de \vsse,

de la plus haute importance quand on vent tenter d'expliquer le mode de connaissance propre à la hiérarchie céleste.

Comme la nature dont elle est l'acte, la connaissance des anges doit être en effet immatérielle, incorporelle, purement intelligible ou spirituelle : « [Les vertus angéliques] n'élaborent pas leur connaissance divine dans des éléments [m. à m. : *dans des parties* : ἐν μεριστοἱ] ni à partir d'éléments, sensations (αισθήσεων) ou raisons discursives (λσγων δ;εξοΒ·.χών). Elles n'usent pas davantage de subsomption sous des concepts universels. Pures de toute matérialité (ὑλιζσῦ) et de toute multiplicité (χλη-Οσῦ), c'est de façon intellectuelle (νσερώ), immatérielle (ἀϋλώ), unitive (ἑνοεισώ) qu'elles saisissent les intelligibles divins. Elles ont une vertu et un acte intellectuels qui resplendissent d'une pureté sans mélange et sans tache, et qui saisissent d'un seul regard (συνβζτική) les intellections divines, de façon indivise et immatérielle (ἀμερεία και àaXta) [1] »

Ce texte dégage admirablement la connaissance angélique de tout ce qui pourrait la faire déchoir de son intelligibilité et de sa simplicité (τα; ἀζλά ... νσήσει) 2. Elle n'est soumise h aucune espèce de matérialité. Elle échappe à la division, à la fragmentation et à la succession inhérentes à nos modes humains de connaître, qu'il s'agisse de connaissance sensible (αισθήσεων), on même de raisonnements discursifs (λόγων οιε οοιζών) et de science par con-

Eusèbo, Épiphanc, Theodorei, Chrysostome, etc. *(ibid.,* p. 12-14)J Sur la question de la présence des anges dans le lieu, cf. *ibid.,* I, xn et xiii, p. 70 suiv.

1. DN 868 B ; cf. CH 180 A, 205 D, 208 B. Sur les passages analogues de Proclus, cf. *L'Univers diunysien...,* p. 159, n. I.

2. DN 868 B.

cepts universels (ΰ-j τἰνο κοινού... συμζβριεχόμεναι) En aucune manière, la connaissance angélique ne saurait, comme la nôtre, sc disperser ou s'exercer au-dehors (ἐξωθεν). Elle est purement intérieure, venue du dedans (par l'illumination divine) et exercée au-dedans (ἐνδοθεν), selon une intelligibilité pure (νοητώ) 2 qui participe de l'indivision de l'Un (ἑνοειδώ) 3. Cette « conformité à l'Un » est à ce point parfaite, que la connaissance angélique réalise ou, plus exactement, *est.* cette unité profonde et première de l'intelligence qui connaît, de l'objet connu et de l'acte intellectuel par lequel il est connu : « Par la paix divine, les intelligences divines [entendons : les anges], unies à leurs propres connaissances [c'est-à-dire : *à leur acte de connaissance, à leur jonction de connaissance* , sont unies aussi à leurs objets de connaissance (ταῖ νοήσεσιν εαυτών ἑνουνται και τοῖ νοουμίνοι) 4. »

Par ces caractères la connaissance angélique se rapproche singulièrement de la connaissance divine elle-même 5. Et cependant deux traits l'en distinguent, qui la situent fort au-dessous : la connaissance angélique en effet s'exerce et se constitue selon une certaine *durée,* et elle est soumise à une certaine *purification.* (κάθαρσι). Il n'est certes pas question, après avoir dégagé les anges de tout soupçon de matérialité, de les situer dans le *temps-espace* propre aux humains (χρόνο), où ils auraient à

1. DN 868 B.
2. EH 376 B.
3. DN 868 B.
4. DN 949 C.
5. Telle que la définit, par exemple, DN 869 B : « Se connaissant elle-même, la divine Sagesse connaîtra tous les êtres, mais de manière immatérielle (i0λω$) les êtres matériels, de manière indivise (ἀμiρiβτω;) les êtres divisés, et dans l'unité (ἑνιαἰω) les cires multiples U.

prendre contact, avec le monde de la naissance et de la mort, du changement et de la corruption [1] Il n'est pas question, non plus, de leur conférer *Yéternité ⟨linitie,* au sens propre et fort de ce terme (αιών ou, mieux, ζΐσιστη , qui ne figure pas dans le CD), car « le propre de l'α'.ών, c'est d'appartenir au principe, d'etre immuable et de mesurer l'universalité de l'être (το άρ-χαίον και αναλλοίωτο» καί το καθόλου το είναι μετοειν) [2] ». Et pourtant les anges, comme Dieu, sont dits αιώνιοι[3]. L'Ecriture est elle-même responsable de cette imprécision ou de celte extension de langage, puisqu'elle « ne réserve pas toujours le terme αιώνιο à ce qui échappe ù tout engendrement (απολύτω άγένητα), à ce qui existe de façon vraiment éternelle (όντω αίδια) ni même aux êtres incorruptibles (άφθαρτα)) immortels (αθάνατα), immuables (αναλλοίωτα) et qui subsistent dans l'identité (όντα ωσαύτω) 6 ». Au sens large,I αιώνιο s'emploie en effet pour les êtres qui sont les plus rapprochés de leur principe divin (τά άρχαιώτατα), et on comprend ainsi qu'il puisse s'appliquer aux anges et même « aux fils de la Résurrection » devenus les « égaux des anges (ΐσάγγελσι) 45». Mais, à rigueur de terme, il n'y

1. Sur les caractères do co temps-spalialisé, cf. DN 697 R, 728 B, 892 D, 937 D.
2. DN 937 C.
3. Cf., par ex., DN 596 B, pour Dieu ; DN 821 D et EH 080 Ç, pour les anges.
6. Noter ici l'emploi tic l'adjectif vraiment propre pour désigner l'éternité divine (άϊδώτη:).
5. DN 937 C. On a reconnu dans ce passage les termes techniques par lesquels Platon caractérise l'aiuC par opposition an corps (dans le *Phédon* surtout). Ce vocabulaire sera repris par toute la tradition platonicienne et applique tantôt à l'âme (ύυ/rj), tantôt à la partie la plus noble de l'âme (voii;), tantôt aux intelligences célestes séparées que représentent les personnages mythologiques ou, comme ici, les anges (ovsâvio·., θειοι νιίι).
6. Luc XX, 36, cité par DN 592 C.

a d'atôvic; que Dieu, et il conviendrait plutôt de parler pour les anges d'une *durée,* intermédiaire entre l'éternité divine et notre temps spatialisé : une *éternité temporelle* (ἴγχρονο α:ὼν) ou un *temps éternel* (αιώνιο χρόνο)[1]

Ainsi s'explique qu'il puisse y avoir, pour les anges, une purification véritable (κάΘαρσι), c'est-à-dire une activité vraiment progressive, impliquant, de soi, une certaine continuité et un certain devenir. Avec des essences immatérielles et incorporelles toutefois, la purification ne saurait porter sur rien de sensible, ni sur des fautes préalables où la matière et des corps auraient clé engagés[2] On ne peut pas la concevoir non plus comme la réduction d'une multiplicité ou d'une dispersion d'ordre intelligible, qui correspondrait aux modalités de progression de nos connaissances humaines vers l'imité et Γuniversalité. I nc telle explication tomberait en dessous du vrai problème, puisque le propre de la nature angélique est précisément d'échapper au type de multiplicité et de dispersion inhérent aux intelligences incarnées. En réalité la purification angélique n'est explicable que comme un progrès au sein même d'une unité intelligible déjà possédée (νοητώ , ἑνοειδώ), au-delà de toute dispersion et de toute multiplicité. Un tel progrès ne peut être qu'une participation plus intense à l'illumination indivise de l'Un : « Il est permis de dire saintement que, dans la hiérarchie céleste, une certaine ζάΘοφσι est constituée par l'illumination divine qui révèle aux intelligences inférieures des mystères qu'elles ignoraient jusque-là (των τέω αγνοουμένων ελλαμψι) : cette illumination les

1. DN 937 D. *L'Univers dionysien* (p. 163, n. 7) signale quelques passages de Prochis qui ont pu inspirer Denys sur ce point.

2. Eli 537 A-B ; cl'. CH 208 A-B, pour la première triade angélique.

conduit, à une science plus parfaite (τελειστέραν... επιστήμην) des connaissances théarchiques ; et elle les purilie pour ainsi dire de leur ignorance des vérités jusque-là inconnues pour elles (τή ἀγνοια ὼν ουπω την επιστήμην εἰχον, οιον ἀποκαΟαίρσυσα), par la médiation des premières essences plus divines qu'elles, les conduisant ainsi aux splendeurs plus hautes et plus claires des divins spectacles [1] »

Progrès dans l'illumination, tension vers Dieu dans une véritable unité intelligible et selon une *durée* qui échappé à la distension de notre temps-espace mais ne s'identifie pas à l'éternité divine (ἀΐὁιότη οιι αιὼν au sens étroit) : telles sont les conditions et les modalités de la connaissance angélique, dont nous devons maintenant préciser l'objet, et dire dans quelle mesure et comment il peut être transmis aux intelligences humaines.

G. La connaissance angélique : son contenu, scs limites, sa transmission à la hiérarchie humaine.

Dans l'illumination théarchique, c'est avant tout sur Dieu et par Dieu que les intelligences célestes sont instruites [2]. Cette science qui leur vient d'en haut selon un mode très unifié (ἑνο-ιοώ) est une révélation de l'L'n conçu comme Lumière intelligible (φω νοητόν),selon l'expression platonicienne et johannique, ou, selon le mot de *Jacques* I. 17, comme Père des lumières [3]. Par elle-même, la lumière théarchique est unifiante [4] et elle ne se

1. EH 537 A-B.
2. C'est le sens de tous les passages sur l'illuminatiou : cf., par ex. et entre bien d'autres, CH 180 A-B, 196 B-D, 209 C-D, 300 C-304 B.
3. CH, ch. Ier, début.
4. Elle s'oppose à l'ignorance «pii divise : ὡσζιρ ἡ ἀγνο:α οια αιτιχή ... οὑτω ἡ του νοητοὺ φωτό τταρουσία συναγωγό χαι ἑνωτιχή [Γ)N 701 B). 1

sépare pas d'elle-même en répartissant ses propres bienfaits. A tous les ordres hiérarchiques, selon leur capacité spirituelle, elle distribue généreusement et de manière indissociable la sainteté et le savoir x. En même temps qu'elle les divinise et dans cette mesure même, elle les instruit plus profondément des mystères divins, qu'il s'agisse des mystères propres à Dieu lui-même ou de ceux qui intéressent plus directement l'économie des hiérarchies créées. C'est dire que l'économie de notre propre salut est d'abord et excellemment connue par les anges, qui ont précisément pour mission de nous la révéler de la part de Dieu 23

Mais la science angélique a ses limites : elle n'atteint jamais le secret le plus intime de Dieu. Même la première hiérarchie, qui a pourtant été admise à la participation la plus haute de la science théarchique reste dans une adoration respectueuse devant le mystère de la Transcendance divine qui lui échappe 4. Quels que soient les degrés atteints par la Οiωρiα, et la richesse de la γνώσι angéliques, Dieu restera toujours, même pour les anges, l'àc-

1. Les passages sur l'illumination (ci-dessus, p. i.xxvi, n. 2) distinguent les trois aspects de purification, d'illumination (au sens étroit) et d'union (ou perfection), niais ne les séparent pas. Sur cette corrélation nécessaire entre science et sainteté jusque dans notre hiérarchie humaine, cf. *L'Univers dionysien.,* p. 234-243; cf. p. 88-89 cl 94-100.

2. Nous allons reprendre cette idée. Mais précisons tout de suite que Denys ne s'étend pas sur le détail des objets de la connaissance angélique (pensées intimes, signes, futuriblcs, réalités de la grâce en nous, etc.) : sur tous ces points, étrangers à Denys, on pourra consulter encore Petau, *De Angelis,* I, vi-x *(éd. cil.,* p. 35-63.)

3. Cf. ci-dessus, p. xlix-t.it i; CH, ch. VII, 212 A, par ex.

4. Cf. EH 480 Π-481 B, sur l'attitude des séraphins présents à la cérémonie de la consécration de l'huile sainte.

ρατο , Γἀτ?όσ·.τσ ; Γἀναφή;» ΓἀΟέατο , Γἀπερίληχτο , Γἀζεριβριστο , Γἀγνωστο [1]

En revanche, Denys fait on ne peut plus large la part des connaissances angéliques relatives à l'économie de notre hiérarchie humaine. C'est en effet la loi de la hiérarchie que toute science passe d'abord par les premiers ordres, et qu'elle soit mieux assimilée par ces ordres que par ceux qui les suivent et auxquels ils ont pour fonction de la transmettre 2. L'ordre des anges, Je neuvième et dernier de la hiérarchie céleste, a précisément pour tâche d'instruire et de sanctifier le premier ordre de notre hiérarchie humaine, et Denys n'a pas de peine à trouver des illustrations de cette loi aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament [3]

Toutefois, pour sauver ce principe, il se voit contraint de consacrer un long chapitre à démontrer qu'il s'agit encore d'un *ange* (neuvième rang de la hiérarchie céleste) dans le passage d'/saïe VI, 6, où le *séraphin* purifie avec Je feu les lèvres du prophète : il est en effet *hiérarchiquement impossible* que le premier ordre des anges entre en communication directe avec un être humain [4] Pour des

1. Sur ces termes, cf. ci-dessus, p. xxxvn-xxxvm. Le thème de l'incompréhensibilité de Dieu a été. on le sait, longuement développé par Jean Ckrysostome dans les homélies qui portent, ce titre : le fait que Dieu est incompréhensible même aux puissances célestes les plus élevées, est maintes fois rappelé, par ex. dans les passages suivants : PG 48, 707 A-C.72O Λ-B, 721 D-722 C. 727 B |-éd. et trad. Cavaiî.f.ba, Daniîh.ou, Fcacblièiif, p. 100-103.166-168, 206).

2. De cc point de vue. la question do savoir si les anges peuvent apprendre quelque, chose des hiérarchies humaines est dépourvue de sens dans une pensée de type dionysien. Sur cette question qui a préoccupé plusieurs Pères, voir encore Petal-, *De Angelis* I, vin {*cd. cil.,* p. 44-53).

3. CII 180C-181 D rappelle les principales interventions angéliques dans l'histoire religieuse de l'humanité.

4. CH, ch. XIII, commenté dans *L'Univers dionysien,* p. 151-152.

raisons analogues sans doute, bien que non formulées, Denys ne parle pas des anges gardiens. Au lieu de préposer un ange déterminé à chacun des membres de la hiérarchie humaine, il professe la doctrine des anges des nations, selon laquelle les anges sont préposés aux chefs de peuples (roi, législateur, grand-prêtre, prophète) ou aux chefs d'églises (évêques) [1]. Par là, semble-t-il, il sauvegarde mieux la cohérence interne de son propre système, puisque un ange ne saurait en effet communiquer avec un rang de notre hiérarchie humaine qui ne serait pas le tout premier.

Toujours pour répondre aux exigences de cette ordonnance systématique, le Christ lui-même, dans son humanité (qui fait de lui le chef de notre hiérarchie humaine), a été soumis à la médiation des anges [2]. Plusieurs épisodes évangéliques montrent en effet que les anges ont joué un rôle véritable auprès du Christ : lors de la fuite en Égypte ou du réconfort de l'agonie, par exemple [3]. Et c'est ce qui fait dire à Denys : « Je constate que Jésus lui-même, cause suressentielle des essences supra-célestes [...] se soumet docilement, («jxsiôôç ὑποτάττεται) aux dispositions de Dieu son Père, que lui transmettent les anges (ταί; το> ΓΙατρο και θεοϋ ο·. αγγέλων διατυπώσει) [4]» Ainsi

1. CH 260 B-261 D. La doctrine des ange» des nations n'est pas Spécialement dionysienne. Origène l'avait déjà formulée en lui donnant une place cl une importance bien plus grandes que Denys : voir J. Daniklov, *Origène,* Paris, 1948, p. 222-235, cl *Les Anges et leur Mission,* éd. de Clicvctogne, 1951, surtout p. 11-36. Jamblique présente, dans un contexte polythéiste, une théorie analogue (cf. *De Mysteriis,* V, 25).

2. Cf. *L'Univers dionysien,* p. 319-323.

3. Ces divers épisodes sont rappelés par CH 181 C-D.

4. Cil 181 C; cf. 181 D. Ajoutons que Denys présente aussi le Christ comme principe et perfection de toute hiérarchie (την πασών ίιραρ/:ών ἀ.'χήν ζί και τ«λ£:<»σ:ν, EH 373 B). Dans ce sens qui cor-

la médiation angélique s'exercera dans sa plénitude : rien de ce qui intéresse les humains ni aucun de ceux qui, à quelque titre, président aux destinées des humains, ne pourront être soustraits à cette providence secondaire, dépendante de Dieu certes, mais pour nous nécessaire, que constitue l'univers des intelligences célestes ».

II. Notre connaissance des anges : révélation et réflexion ; symbolisme et analogic.

Nous avons réservé jusqu'ici deux questions de methode qu il eût ete logique d'envisager au début de la Préscnte élude : à quelles sources sûres, selon Denys, peut s'alimenter notre connaissance des anges, et selon quelles règles convient-il de trailer les données que ces sources nous proposent ? En abordant ces importants questions seulement après avoir exposé l'ensemble de la doctrine, nous nous donnerons peut-être l'avantage de pouvoir référer plus directement, les principes à leurs applications, et, par là même, de constater plus facilement en!

respond à scs prérogatives de Verbe de Dieu, il est κ une intelligence très théarchique (βιαρχικώτατο νοῦ«) :· {372 A). Aux passages de Donys subordonnant lo Christ (dans son humanité} à l'ordre des anges, on peut opposer ce texte de Chrysostome qui présente au contraire les anges comme ministres du Christ dans l'œuvre de notre salut : « Tel est le ministère (λειτουργία) des anges : servir (διαχονεϊφ) Dieu pour notre salut. Ainsi l'activité des anges, c'est bien de tout faire pour le salut des frères ; ou plutôt, c'est là l'œuvre du Christ lui-même, car lui nous sauve en tant que Maître (ώ δι?π<ίτη$), et eux en tant qu'esclaves (ώ δοῦλοι) u *(Hom. sur ΓΕp. aux Hébr.* 3, 2, PG 63, 30). 11 est vrai quo Chrysostome ne se résigne pas à parler de l'humanité du Christ, abstraction faite de sa divinité.

1. C'est en effet l'adverbe προνοητιχώ ou l'adjectif correspondant qui définissent parfois la médiation descendante (Cil 260 C,· 301 A, 308 A, 328 C, 332 B, 333 D, 337 B ; cf. DN 708 A, à propos de Γΐρω — αγάπη). Sur lésons tout relatif de πρόνοια, quand il s'agit des anges, cf. *L'Univen dionyxien,* p. 140-150.

quel sens et dans quelle mesure notre auteur a pu assurer la cohérence interne de son système.

Concernant les sources et les moyens dont nous disposons pour connaître les anges, les textes de la *Hiérarchie Céleste* présentent une ambiguïté que nous devons essayer de lever. D'une part et conformément à sa doctrine générale, Denys affirmo qu'il n'avance rien que les Écritures n'aient enseigné avant lui. A l'en croire, c'est d'en haut et d'en haut seulement que provient toute science humaine valable, très spécialement quand il s'agit, des intelligences célestes. Et les Ecritures constituent pour nous l'authentique véhicule de cette « tradition illuminatricc » (παράδοσι , ἰΛλαμψ'.) qui nous vient du « Père des lumières » K Une doctrine stricte de l'illumination devant ainsi commander l'ensemble et le détail de nos connaissances hiérarchiques, il semblerait en toute logique qu'il ne puisse plus y avoir de problème de méthode.

Mais, d'autre part, plusieurs passages de ce même traité se réclament de l'enseignement d'initiateurs ou de maîtres 2 qui ne sont pas des auteurs sacrés au sens étroit

1. Cf. le début de CIL par ex. : après avoir rappelé le mot do *Jacques* I, 17, Denys poursuit ainsi : « C'est pourquoi ayant invoqué Jésus. la Lumière du Porc, celle qui est, *la véritable, qui éclaire tout homme venant dams le monde* (*Jean* 1, 9), par quoi nous avons eu accès au Père qui est la Lumière primordiale, élevons nos regards, autant que nous le pouvons, vers les illuminations des Dits très saints que nous ont transmises nos pères et, dans la mesure dé nos forces, initions nous aux hiérarchies des esprits célestes, que nous Ont symboliquement révélées ces Dits pour notre élévation.* Sur cetto attitude, cf. encore DN, ch. 1or, début; ch. 3 (680 B-D, sur la prière; ; et encore CH 145 B et 209 A-B, par ex.

2. Par ex. : CH 200 D *{!/ Oιίv* ἰ4αώ/ — Hierothee) ; 205 B ; 300 B et 308 Λ, où diverses explications sont attribuées de manière vague à des maîtres ιτινi ..., ïtcço;..., ixtivoç) ; cf. encore DN 0S1 A et 713 Λ, par ex., où Hiérothéc est présenté comme cl upotfAerâtf.

de ce terme (θεολόγοι) 1. Bien plus, dans une définition de la plus haute importance puisqu'elle concerne la notion même de hiérarchie, Denys fait état d'une opinion personnelle : p.jv Ιεραρχία,ζατ' ε A côté de renseignement illuminaient· de la Bible, venu d'en haut et hiérarchiquement transmis, il y aurait donc place pour une exégèse et une réflexion proprement humaines, d'ailleurs raccordées à cet enseignement de source divine.

Ainsi, par exemple, les neuf dénominations angéliqués viendraient de ('Ancien Testament ou de saint Paul, comme l'avait déjà souligné la théologie prédionvsienne, tandis qu'au contraire la notion de hiérarchie, sa répartition en triades, et les lois qui régissent sa fonction médiatrice, correspondraient ù des opinions propres à Dcnys ou à son maître Hiérothéc. Et tel apparaît bien en effet le sens du passage suivant de *Hiérarchie Céleste* : « La Théologie (c.-à-d. : *Γenseignement des Ecritures,* θεολογία)3 désigne la totalité des essences célestes par neuf noms révélateurs : notre initiateur divin (θείο ήμών ίεροτελεστή = Hiérothée) les divise en trois dispositions ternaires ζζ-.Ί άφορίζει τριαο-.κά οιαζοσμήσει) » 4 Cette présentation des choses rejoindrait notre propre interprétation de la pensée dionysienne et des influences qui s'y manifestent de manière si évidente. Mais est-ce bien là le dernier mol de notre

1. Les θεολόγο:, *porte-parole de Dieu,* désignent eu effet toujours et exclusivement les auteurs inspirés. Hiérothée lui-même, qui est pourtant un «hiérarque» et un ? initiateur» (ίεράρχη , μύστη , ὑοομύστη , ίεροτολεβτή) de tout premier plan, vient *après* les porte-parole de Dieu (μετά τού θεολόγου , DN 681 D). Sur ce point, voir notre A'oic *sur la notion de* κ *Theologia » selon le Ps.-D.,* dans *.Mélanges M. Vider* (= RAM 25, 1949), p. 200-201.

2. CH 164 D.

3. Pour le sens très précis cl très ferme de ce mot, nous renvoyons encore à notre *Note sur la notion de « Thêologia »...,* p. 200-205.

4. CH 200 D.

auteur ? Accepterait-i] en particulier que sa pensée personnelle (ou celle de son maître) fût rattachée à des influences extra-bibliques ?

En réalité, la position avouée de Dcnys est plus complexe. Sans doute parle-t-il en son nom ou comme disciple de Hiérothée. Mais il le fait toujours dans une perspective hiérarchique, c'est-à-dire, d'après lui, en se faisant l'écho d'une révélation venue graduellement d'en haut par illumination, même si cette révélation n'est pas explicitement consignée dans les Livres Saints. Il est à ce point convaincu de l'origine divine d'une telle science qu'il n'hésite pas à qualifier les écrits de son maître Hiérothée de « seconde Écriture (ὁβὒτβρα λὁγια) »[1] Cette raison l'empêchera de refaire les traités de son maître, spécialement les *Eléments (le Théologie* (Οεολογικαὶ στοιχειώσει) qui constituent, après les écrits de saint Paul, renseignement de base par lequel nous devons être formés
Si Denys se décide à écrire, ce sera pour traiter des sujets divins négligés par Hiérothée, ou pour adapter à des débutants ce que ce maître prestigieux a savamment exposé pour les parfaits : mais dans l'un et l'autre cas, la substance de toute doctrine restera l'enseigncment même des Ecritures 3.

1. DN 681 B. On sait que Denys se réfère souvent à ses écrits dont il cite de larges extraits : par ex. Les *Hymnes sur /Amour* (DN 713 Λ-D), et un passage sur le Verbe incarné (DN 648 C-649 A).
2. DN 681 A : x«: r.uïj τοὑ juri Παὒλον τὀν Octov îx των txctvov (= Hiérothée) λογιὼν στοιχἰ'.ωΟìντα?. La plupart des mss portent λογιὼν (nu lieu de λὁγων retenu par Micnk}. i.a force décisive des mss s'accroît encore du fait que noua lisons quelques lignes plus bas δiὒ-Tioα λὁγια (681 B).
3. DN 681 B-C. Denys illustre naturellement son propos par l'opposition pauliuienne entre la nourriture solide (des parfaits) et la nourriture liquide nu le lait (mieux appropries aux jeunes organismes).

De fait, la prétention de Denys est. bien de raccorder tout son système soit à ΓEcriture, soit h la tradition vivante, venue de Dieu par la hiérarchie, en quoi s’insère Γ Écriture, et qui, loin de trahir ou de travestir cette même Écriture, ne peut que l’expliquer ou la compléter ou l’appliquer, dans sa propre ligne [1]. Par là il entend justifier son enseignement, jusques et y inclus sa présentation triadique de la structure et des fonctions hiérarchiques : l’illumination théarchique n’embrasse pas en effet la seule Écriture, mais bien toute cette institution vivante qui la conserve, la défend, l’interprète et l’applique. Dès lors, si l’opinion d’un maître (καΟηγεμων, διδάσκαλο , ἱερ®μύστη , ἱεροτελεστή) s exprime valablement, elle ne peut le faire que selon une « conformité » qui la réfère à l’illumination théarchique transmise par la hiérarchie. Et c’est uniquement en raison de cet indispensable présupposé que Denys prétend accueillir et faire siennes les doctrines de l liérolhéc.

Aussi ne devons-nous pas être surpris qu’après avoir présenté les triades angéliques ou la définition de la hiérarchie comme un enseignement personnel ou reçu de son maître, Denys présente ce même enseignement, et dans des passages très voisins, comme fondé sur l’Écriture, sur la révélation et l’ordre venus de la Théarchio elle-même : «La parole de Dieu n’enseigne-t-ellc pas clairement aussi (διδάσκει δε καὶ τοδτσ σαφῶ ἡ Οεσλσγία) que ces prescriptions elles-mêmes [il s’agit de la Loi de Moïse] descendirent jusqu’à nous par l’entremise des anges, en vertu de cette règle instituée par l’ordre de la Loi divine (θεσνομικήβ τάξεω ... ὑεσμσΟετούση) et qui exige que par l’entremise

1. Sur cette double notion d‘Écriture et de tradition vivante, et sur leurs rapports, voir *L'Univers dionysien,* p. 209-234.

d'êtres de premier rang, les êtres de second rang soient élevés vers le divin ? Et non seulement, en effet, pour les esprits supérieurs et leurs subordonnés, mais aussi pour les esprits de rang égal (ὁμοταγεσιν), cette règle définie par le Principe suressentiel ordonnateur de toutes choses exige que chaque hiérarchie comporte des ordres et des pouvoirs premiers, médians et derniers, les plus divins étant initiateurs et manuducteurs des inférieurs pour leur permettre l'approche, l'illumination et la communion divines 1 ». Nous lisons un peu plus loin : «Ce qu'assurément les porte-parole de Dieu montrent de façon claire, c'est d'une part, que, parmi les dispositions que constituent les essences célestes, celles qui ont un rang inférieur apprennent en bon ordre de celles qui ont un plus haut rang les sciences concernant les opérations divines, d'autre part, que les plus élevées de toutes reçoivent de la Théarchie même, autant qu'il leur est permis, les illuminations initiatrices8.» Et encore : «C'est une loi universelle divinement instituée par le Principe divin de tout ordre (τοὺτο γὰρ ἐστι καθὸλου τη Oeta ταξιαρχὶα Oβοπρὶζὼ νενομχθετημενον) que les essences de second rang participent par l'entremise de celles du premier rang aux illuminations théarchiques. Tu pourras constater que c'est bien là ce qu'ont affirmé très souvent les porte-parole de Dieu (θεολὸγοι;) » Ces textes ne peuvent pas laisser de doute : aux yeux de Denys, la doctrine des hiérarchies dans son ensemble (médiation, structure triadique et fonctions ternaires) vient certainement de la Théarchie, se fonde d'abord sur la «tradition» (παρὰοεσι), écrite ou non écrite,3

1. CH 180 D-181 A.
2. CH 209 A.
3. Cil 240 D ; cf. 241 A-C qui appuie cette doctrine sur des passages de *Zacharie, d'Itzéchicl* et de *Daniel.*

et. se retrouve ensuite par le raisonnement humain.

Car dans cet univers d'illumination, dans cette clarté descendue d'en haut, l'esprit humain peut et doit s'exercer. La recherche théologique est. pour chacun, la condition d'une découverte et d'une appropriation plus totales de l'illumination elle-même. Les « énigmes » et les contradictions apparentes de la Bible la rendent même indispensable[1]. Mais, pour être ellicaccs, ses démarches devront s'appuyer sur la prière[2] et se référer sans cesse, comme au seul contrôle pleinement sûr, au donné de la tradition écrite ou orale[3]. Elles peuvent d'ailleurs manquer partiellement ou totalement leur objet, et Denys le reconnaît modestement après avoir rapporté deux exégèses *d'Isaïe* VI, 6, qui tendent à démontrer que le séraphin purificateur n'était en réalité qu'un ange : « Voilà », dit-il, «ce que m'enseigna mon maître (— Iliérothée), je te le transmets à mon tour. Λ ta science intelligente et capable de discernement, je laisse le soin de résoudre la difficulté selon l'une des solutions proposées en la préférant à l'autre et en la tenant pour vraisemblable, plausible et peut-être vraie, ou bien de chercher par toi-même une explication qui ait plus d'affinité avec la vérité réelle, ou encore de l'apprendre d'un autre, Dieu parlant et les Anges transmettant sa Parole, et de nous révéler, à nous qui sommes les amis des Anges, une conception plus claire, si c'est possible, et qui aurait mes préfé-

1. CH 145 B-C, par ex. ; cf. ch. XIII.

2. I.a plupart de? traités commencent par une prière. Ccilc-ci est en effet présentée comme la condition indispensable de toute investigation théologique valable.

3. Par là s'expliquent les innombrables références de Dcnys. soit à l'Écriture, soit à scs maîtres, soit aux institutions et aux usages hiérarchiques.

ronces [1]. » Il y aura donc, en matière théologique, une part d'hypothèse et d'estimation humaine. Mais, soulignons-le, *la pointe de relativité s'applique ici aux divers types d'explication qui ont essayé de. montrer comment le séraphin d'Isaïe pouvait être un ange, mais non point sur le fait même qu'il l'était* : aux yeux de Denvs et en vertu de la structure et des lois générales de la hiérarchie, c'est là une vérité absolue qui relève de renseignement le plus manifeste et le plus sûr de l'illumination théarchique.

En un autre sens, la relativité des explications humaines doit apparaître encore dans l'exégèse des symboles qui constituent, nous l'avons dit, le langage dont use le plus volontiers ΓEcriture pour nous instruire sur les essences célestes.

Denys ne présente pas une théorie du symbole distincte pour les anges. Le traitement des images et des représentations sensibles sera le même qu'il s'agisse de Dieu ou des essences célestes, et les passages de la *Hiérarchie Céleste* qui formulent la doctrine générale du symbolisme envisagent explicitement l'une et l'autre application [2]. C'est pourquoi tout ce que nous avons dit de la dialectique des symboles et de l'anagogie qui en constitue Je moteur, doit être retenu pour notre connaissance des anges [3]. Nous voudrions seulement évoquer, en terminant, les registres

1. CH 308 A-B.
2. Cf. surtout GH, ch. Il et XV. La *Lettre* IX applique plutôt cette doctrine à Dieu lui-même, à propos de quelques denominations ou expressions bibliques. On sait que Denys renvoie souvent à un traite, sans doute fictif, la *Théologie Symbolique,* dont l objet propre était précisément le symbolisme biblique : ci. (.H 3.36 A ; DN 597 B, 700 C, 913 B, 981 A ; MT 1033 A-B ; Ep. IX, 1104 B, 1113 B.
3. Cf. ci-dessus, p. xxt-xxiv.

du symbolisme angélique [1] et souligner encore le caractère essentiellement mobile et « cursif » du symbole dîonysien.

Les représentations des anges sont aussi variées que l'univers de la création. A l'opposé de la *Théologie Mys-*

le domaine de la division, de la multiplicité, de la diversité multiforme et bigarrée 'l'ouï, être, tout élément, toute qualité sensibles pourront servir de point de départ à notre contemplation intelligible et nous révéler quelque caractère des essences célestes [8] : les anthropomorphismes proprement dits (le corps humain, ses membres, ses sens, ses formes et qualités ; l'âme, ses parties, scs élans, ses vertus et ses vices, ses divers appétits) [4] ; les zoomorphismes (les instincts de l'animal en général ; les membres, les organes, les humeurs, le comportement propre à tel animal déterminé, qu'il s'agisse d'animaux domestiques ou de bêtes sauvages) [4] ; les éléments ou les phénomènes de la nature (feu, lumière, soleil, vent, eau, nuages, pluie, métaux, pierres précieuses, fleuves, etc...) [4] ; les objets fabriqués (vêtements, équipements, instruments, chars, roues, etc...) [7]. De chaque symbole, une exégèse anago-

1. Qui sont d'ailleurs souvent, les mêmes que ceux de la symbolique divine, mais réclament une interprétation différente, comme nous allons le montrer.

2. CH 328 A ; cf. MT 1033 B, où les traités des *Esquisses Théologiques* et des TVoms *Divins* sont eux-mêmes présentés comme *plus concis* (βοαχυλογωτioαν) que la *Théologie Symbolique.*

3. CH 164 C.

4. CH 141 C-144 C et 329 C-332 D, par ex.

5. Cil 141 €-144 C et 336 D-337 C, par ex.

6. CH 328 D-329 C ; 333 C-336 C ; 337 C, par ex.

7. CH 333 A-C ; 337 C-340 A, par ex. On trouvera signalés, dans l'édition qui suit, les passages bibliques auxquels se réfèrent les divers symboles que nous venons d'énumérer. II. Koch (Pseudo-

gique appropriée dégagera l'enseignement intelligible et les vertus d'unité qu'il doit nous livrer [1].

Fidèle à scs divisions ternaires, Denys semble, au moins dans un passage, répartir l'ensemble des symboles en trois groupes, classés selon leur noblesse intrinsèque et leur valeur d'évocation ou de représentation : en premier lieu, les symboles nobles (τιμίων), comme le soleil, les astres, la lumière : en deuxième lieu, les symboles moyens (μέβων)] comme le feu et l'eau ; enfin, les symboles inférieurs (εσχάτων), comme l'huile parfumée ou la pierre Mais cette classification « objective » est secondaire aux yeux de Denys : elle s'applique rarement selon l'ordre de ses termes ; l'évocation d'une même réalité spirituelle associe des symboles de niveaux différents ; de plus, la doctrine du symbolisme dissemblable accorde systématiquement une valeur « plus anagogique » aux symboles inférieurs, laids, voire difformes et monstrueux [3].

Ainsi Dieu lui-même sera représenté à la fois comme soleil de justice, comme pierre angulaire ou comme ver de terre. Les séraphins, premiers par le rang, sont évoqués par l'image du feu qui est un symbole de deuxième ordre. Et l'huile parfumée, symbole inférieur, entre dans la liturgie de l'Église pour représenter et accomplir les effets d'un sacrement de perfection [4]. Il n'est pas rare d'ailleurs que

Dyonisitis..., IIe partie, ch. 5 : *Symbolik u. Allégorie,* p. 198-276} a indiqué l'origine historique de plusieurs d'entre eux, bien qu'il se soit plutôt attaché à l'étude comparée de la symbolique biblique concernant la divinité, chez les prédécesseurs non chrétiens de Denys et chez Denys lui-même.

1. Les applications et les exégèses de la symbolique angélique constituent l'objet propre de CH, ch. XV.
2. CH 144 C-D.
3. Cf. ci-dessus, p. xxii-xxin.
4. EH, ch. IV; ci. *L'Univers dionysien...,* p. 271-278.

des symboles très divers et parfois contradictoires soient associés pour signifier la même réalité spirituelle qui réunit harmonieusement en elle, de façon éminente, des couples de qualités incompatibles en nous : blanc et noir, bleu cl rouge [1], eau et feu [2], par exemple. Λ vrai dire même, tous les symboles désignent toute la hiérarchie céleste [3]. Il faut donc renoncer à fonder une théorie ou une hiérarchie des symboles sur la nature objective des réalités matérielles ou des qualités sensibles auxquelles ils sont empruntés.

En fait, la valeur et le niveau de tout symbole sont essentiellement liés à la valeur et au niveau de l'intelligcncc qui l'utilise. Quel qu'il soit, il est. toujours, par destination, révélateur de Dieu et des réalités divines. Mais son efficacité intelligible et anagogique reste conditionnée par l'attitude et l'acte d'une intelligence : faible pour les ordres purifiés, moyenne pour les illuminés, supérieure pour les parfaits, variable en outre dans une même intelligence selon le moment et la qualité de sa recherche et de sa conversion, l'efficacité du symbole apparaît ainsi comme essentiellement mobile et « cursive ». La même lumière, le même enseignement symbolique, de soi toujours offerts et toujours parfaits, seront diversement reçus et diversement féconds selon la capacité de divin (αναλογία, συμμετρία) propre h chaque ordre (τάξι), et, dans cet ordre même, selon la réceptivité propre à chaque, intelligence, et que mesure, en chacune, la qualité de sa purification et de sa conversion. Le symbole vaut exactement ce que vaut l'anagogic : c'est en surmontant la multiplicité, l'éparpiUcmcnt et la variété des signes, pour se restituer

1. CH 337 A-B.
2. CH 337 C.
3. C'est renseignement le plus clair de CH, ch. XV.

elle-même, par delà les signes, à l'intention unique et simple dont ces signes procèdent, que l'intelligence aura tout ensemble pleinement saisi le sens des symboles et parfaitement conquis l'unité qui doit la diviniser.

En ce sens, si l'on vent bien tolérer un vocabulaire qui n'est pas exactement celui de Denys, nous dirons que la réflexion sur lu dissemblance des images, et la prise de conscience de Γinadéquation radicale de tout symbole à son objet divin constituent, pour chaque intelligence, son propre salut ». Notre connaissance des anges nous ramène ainsi au problème central de la divinisation, et la dialectique des symboles se présente, ici encore, comme une démarche de théologie négative. Cette constatation ne doit pas surprendre, puisque les anges eux-mêmes, qui sont d'abord les révélateurs de l'unité et du silence de Dieu, ont aussi pour mission de nous ramener à cette unité et à ce silence qui précèdent toute multiplicité et toute expression.

1. Cf. CII, ch. II; ci-dessus, p. xxi-xxiv; xxxvi-xxxtx; *L'Univers dionysien...,* p. 200-203.

R. Roques.

BIBLIOGRAPHIE SUCCINCTE

On trouvera des bibliographies à peu près complètes sur le Pseudo-Denys dans les ouvrages et articles suivants :

Chevalier (U.), *Répertoire des sources historiques du Moyen Age,* I, Paris, 1905, col. 1169-1172.

Bardeniif.wer (O.), *Geschichte. der allkirchlichcn Literatur,* 4, Fribourg-ôh-B., 1924, p. 282-300.

StÉphanOU (E.), *Tableau bibliographique des éludes dionysiennes parues depuis la guerre* {1918-1932), dans *Échos d'Orienl,* 31, 1932, p. 466-468.

Altaner (B.), *Palrologie,* 3° éd., Fribourg-en-B., 1951, p. 453-457.

Roques (R.), *L'Univers dionysien,* Paris, 1954, p. 7-28.

Hornus (J.-M.), *Les recherches récentes sur le ps.-Denys l'Ar.,* dans *Revue, d'histoire et de philosophie religieuses,* 35, 1955, p. 404-448.

La liste qui suit comporte des omissions importantes et s'en excuse. Elle s'est attachée surtout à rapporter des études récentes intéressant plus directement le double problème de la personnalité de Denys et de la *Hiérarchie Céleste.*

Athenagoras {Mgr), *Le véritable auteur des écrits attribués à Denys l'Ar.* (en grec), Athènes, 1932.

— *Un problème liturgique en relation avec le grand problème des œuvres dionysiennes* (en grec), Alexandrie, 1933.

— *Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, l'auteur des écrits aréopagitiques* (en grec), Alexandrie, 1934.

Daei.f. (A. Van den), *Indices pseudo-dionysiani,* Louvain, 1941.

Devui.essr (R.), *Denys VAréopagite et Sévère d'Antioche,* dans *Archives d'histoire doctrinale cl littéraire du M. A., 4,* 1929, p. 159-167.

Elorduy (E.), ¿ *Es Ammonias Sakkas et Seudo-Areopagita ?,* dans *Estudios Eclesiasticos,* 18, 1944, p. 501-557.

Engberding (H.), *Kann Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifieri werden* ?, dans *Oriens Christianus.* 38, 1954, p. 68-95.

Ganoji.laC (M. dr), *Œuvres complètes da Pseudo-Drnys l'Ar. Traduction. préface et notes par....* Paris. 1943.

Grvmel (V.), *Autour de ta question pseudo-dionysicnne,* dans *Revue des Etudes Byzantines,* XIII, 1955. p. 21-29.

Haushehr (I.), *L'influence du « Livre de Saint Hiérothée* », dans *Orientalia Christiana.* XXX, 1933, p. 176-211.

—· *Doutes au sujet du *Divin Denys* dans *Orientalia Christiana Periodica.* II, 1936, p. 484-490.

— *Le. pseudo-Denys est-il Pierre ΓIbéricn* *ibid..* XJX, 1953, p. 247-260.

Honigmann (E.), *Pierre ΓIbéricn et les écrits du Pscudo-Dcnys VAr..* dans *Mémoires de ΓAcadémie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques,* t. XLVII, fasc. 3, Bruxelles» 1952.

Horn (G.;, *Comment Denys le ps.-Ar. interprète ΓÉcriture d'après la Hiérarchie Céleste.* ch. II, dans *Recherches de Science Religieuse.* 20, 1930, p. 45-48.

Hornus (J.-M-), *Pseudo-Denys l'Ar. et la mystique chrétienne,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* 27, 1947, p. 37-63.

Hugues de Saint-Victor, *Commentaire sur la Hiérarchie Céleste.* dans *Palrologie Latine.* 175, col. 923-1154.

Ivânka (E. von), *But et date de composition du « Corpus Are.opagiticum* », dans *Actes du VI· Congrès des Études byzantines. Paris,* 1948, I, Paris. 1950. p. 239.

— « *7'cilhaben* .* x *Hervorgang · und · Hierarchic » bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos \Dcr* a *Xeuplatonismus » des Ps.-Diony*xios), dans *Actes du XB Congrès International de Philosophie (Bruxelles, août* 1953), vol. XII, Amsterdam-Louvain, 1953, p. 153-158.

— *Zum Problem des chrisllichen Neuplatonismus. H. Inwieweit ist Pseudo-Dionysius Ar. Xcuplatouiker* ?, dans *Scholaslik.* 31, 1956, p. 384-403.

Koch |IL), *Profitas als Quelle des Pseudo-Dionysius Ar, in der Lehrc vom Biisen.* dans *Philologus,* 54, 1895, p. 438-454.

— *Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Rezichungen zum Neuplatonismus und Myslerienwesen* (■ *Eorschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmenge.schichtc.* I. Band, 2. und 3. licite), Mayence, 1900.

Lebon (J.), *Le Pseudo-Denys ci Sévère d'Antioche,* dans *Revue d'histoire ecclésiastique.* 26, 1930, p. 880-915.

— *Encore le Pseudo Denys et Sévère d'Antioche, ibid.,* 28, 1932, p. 296-313.

Losski |V.), *La notion des «analogies» chez le Pseudo-Dcnys* Γ.'Iγ., dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Λ/. A.,* 5, 19.30, p. 279-309.

La théologie négative dans ta doctrine de. Denys VAr., dans *Revue des sciences philosophiques el théologiqnes,* 28, 19.39, p. 204-221,

Maxime le Confesseur (cl Jean de ScythopolisI, *Scolies sur la Hierarchic Celeste,* dans PG 4, col. 29 114 {avec trad. lat. de P. Lanssell).

Melikset-Bek |L.|, *Tajna psevdo Dionisija Areopagita,* dans lzi-*sanlijskij frernennik,* li [XXVIlJ, 1949, p. 373-375-

Montet (L.). *Des livres du Pseudo-Denys l'Ar.,* Paris» 1848.

Mueller |Π. F.), *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer BcL Irag zur neuplatonischen Philosophie (= Ifeitrigc zur Geschichtc der Philosophie des Mitte.lalters,* XX, 3-4), Munsler-en-WesW phalie, 1918.

Nucubidzf. (§. I.}, Attribution des *Areopagitica* à Pierre l'Ibéricn, dans *Izvestija Instituta jazyka, islorii i materialnoi Kultury im. akademika N. JA. MARRA,* XIV, 1944, p. 1-55.

Pera (C.), *Denys le Mystique et la Theomachia,* dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 25, 1936. p. 5-75.

Puecu (H.-Ch.), *Libèratus de Carthage et la date, de Vapparition des écrits dionysiens,* dans *Annuaire de UÉcole Pratique des Hautes Éludes, Section des sciences religieuse* 1930-1931. Melun, 1930, p. 3-39.

.— *La ténèbre mystique chez le Pscudo-Dcnys VAr. et dans la tradition palrislique,* dans *Études Carniélilaincs,* 23, II, 1938, p. 33-53.

ROQUES (R,), *Note sur la notion de « Theologia * selon le Ps.-D.,* dans *Mélanges Marcel Viller {= Revue d'ascétique et de. mystique,* 25, 1949}, p. 200-212.

Contemplation chez les Grecs et autres orientaux, chrétiens. 1. *Étude de vocabulaire* (en collaboration avec 1. Lemaître et M. Viller), dans *Diet, de Spiritualité, 2,* 1952, col. 1777-1787.

— *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps-D., ibid.,* col. 1885-1911.

— *Pierre Vlbiricn et le * Corpus» dionysien,* dans *Revue de l'histoire des religions,* 145, 1954, p. 69-98.

De Γimplication des méthodes théologiques chez le Ps-D., dans *Rev. d'asc, et de mysl.,* 119. 1954, p. 268-274.

— Articles *Denys [le pseudo·),* dans *Dictionnaire de Spiritualité.* 3, cul. 244-286, et dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* (à paraître).

— Article *Dionysius Areopagita,* dans *Reallexikon fiir Antike u. Christentum,* III, col. 1075-1121.

Roques (R.), *Symbolisme et théologie négative,* dans *Bulletin de VAssociation Guillaume Budê,* mars 1957, p. 97-113.

Scot Éricène (J.), *Expositiones super ierarchiam celestem Sancti Dionysii,* dans PL 122, col. 126-266. Les parties manquantes de ce commentaire (ch. III à VII et. XV) ont été présentées et publiées par il.-F. Dondaîxe, d'après le ms. île Douai 202, sous le titre *Les* v. *expositiones super ierarchiam celestem » de J. S. Eri''ène,* dans /Irc/nVes *d'histoire doctrinale, et littéraire du M.* .1.. 18, 1950-1951, p. 244-302.

Semmeluotii (O.|, *Die* Oi&λογΐα συρδολιχή *des Pseudo-Dionysius Ar.,* dans' *Scholastik,* 27, 1952, p. 1-11.

Stiîi-uanou |E.), *Les derniers essais d'identification du Pseudo-Denys l'Ar.,* dans *Échos d'Orienl,* 31, 1932, p. 446-465.

Stiglmayh ;J.), *Das Aufkomnien der pseudo-dionysisehen Schriftcn und ihr Eindringen in die e.hristliche Lileratur bis zum Laterankonzil* 649 (IV. .Jahresberiehl des ôftendichen Privatgymnasiums an der *Stella Matutina* z.u Feldkirch), Feldkirch, 1895, p. 3-96.

— *Der .Ncuplatoniher Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Ar. in der Lehre vont Uebet,* dans *Historisches Jahrbuch,* 16, 1895, p. 253-273 et 721-748.

Die Engcllehrc des sogen. Dionysius Ar., dans *Compte rendu du IVe Congrès Scientifique International des Catholiques,* Fribourg-cn-Snisse, 1898, section I, Sciences Religieuses, p. 403-414.

— *Hielt Pholius die sogen. areopagitischcn Schriftcn für echt ?,* dans *Historisches Jahrbuch,* 19, 1898. p. 91-94.

Leber die Termini Hierarch und Hiérarchie, dans *Zeitschrift für katholische Théologie.* 22, 1898, p. 180-187.

— *Der sogen. Dionysius und Severus von Anltochien,* dans *Scholastik,* 3, 1928, p. 1-27 et 161-189.

V.n eûie *Ehrenrellutig des Severus von Antiochien, ibid., 'I,* 1932, p. 52-67.

— *Liberatus de Carthage et le ps.-Denys l'Ar.,* dans *Byzantion,* 8, 1933, p. 658-662.

R, Roques.

ÉTUDE CRITIQUE

Denys l'Arcopagitc a passé, an moins pendant tout le moyen age, pour le disciple et le contemporain de saint Paul 1. Et c'est h cause de celle réputation qu'on fut toujours si empressé de lire et de copier ses œuvres.

Mais, pas plus qu'il n'est nécessaire d'utiliser tous les manuscrits de la Bible ou des œuvres de saint Augustin pour pouvoir établir leurs textes, il ne nous a pas paru utile de dépouiller dans le détail tous les nombreux témoins qui nous restent de la tradition manuscrite de Denys l'Aréopagite. On compte, en effet, plus d'une centaine de manuscrits « récents »a; et les manuscrits plus «anciens n ne sont pas rares. Parmi ces derniers, Hermann Langerbeck a examiné un nombre assez important de manuscrits italiens et il en a collationné quatre. De plus il a retraduit en grec la version syriaque du vne siècle, dont l'exemplaire subsiste au couvent Sainte-Catherine du Sinai : cod. Sin. Syr. 52. Cette version ne remonte pas,2

1. Nous ne disons rien ici de la date des œuvres de Denys : on sait quo la question, soulevée par Laurent Valla, Désiré Érasme, Martin Luther, etc..., reprise vigoureusement par J. .1. Scaliger, a été doctement traitée par J. Stiglmayh *J)cr Ncuplatonikcr Proklus als...,* 1895, et *Aujkommen...,* 1895) et H. Koch *(Proklus als Quelle....* 1895 ; cl *Dec p/teudepigraphische Charakter der diomjsianischtn Schvijlcn. Theolog. Quartulschrift Tl* (1895), p· 353 sqq.). On trouvera les références complètes de leurs articles dans la bibliographie dressée par M. R. Roques.

2. Cf. P. G. Tbéky, *Recherches pour une édition du Pscudo-Denys,* New Scholasticism III, 1929, p. 387.

comme Baumslarck l'indique[1], à Sergius de Resaina. La version de ce dernier ne se trouve que dans les manuscrits du British Museum; elle n'a pas été utilisée pour le travail en question. De ces deux versions est indépen-, dant le fragment d'Oxiord d'une version syriaque

II. Langerbeck m'a confié la collation de douze manuscrits parisiens. De mon côté, parmi les manuscrits d'Ox-; ford, j'ai utilisé les cinq plus anciens de façon à collationner complètement les chapitres I et II et, ailleurs, beaucoup de passages douteux mais importants. Ces manuscrits ne seront cités que dans l'énumération des sources el dans les listes d'exemples quand ils permettent des rapprochements significatifs.

Pendant mon séjour h Paris en 1954, j'ai comparé quelques passages importants des manuscrits suivants : Paris, gr. 933, Paris, gr. 934, Paris. Coislin, 85,86, 254.

Telles sont les bases de la présente édition de la *Hiérarchie céleste.* J'espère avoir trouvé dans les manuscrits utilisés des représentants caractéristiques de chaque famille et avoir ainsi atteint mon but : ne pas présenter tous les manuscrits, mais toutes les variantes proprement dites. L'essai tenté ci-dessous, de grouper les manuscrits comparés, doit permettre de rapporter à des courants constants et déterminés de la tradition ces variantes dispersées dans la transmission du texte.

Pour établir le texte, j'ai procédé comme le meunier qui, d'abord par des cribles assez larges, puis par d'autres plus fins, arrive à séparer la fine farine de ses enveloppes : ainsi ai-je d'abord mis à part, les erreurs manifestes, je veux dire celles qui viennent d'une mauvaise orthographe et de la négligence, puis ce qui paraissait une interpolation ou une correction dans les manuscrits soit anciens soit récents, jusqu'à ce que, je puisse extraire les erreurs et les leçons les plus anciennes. Il faut cependant avertir d'une chose : très souvent je ne pouvais savoir si la *varia lec*·[2]

1. Anton Bacmstark, *Gcsdadite der syrischeu Lileralur,* Bonn, 1922, p. 108, Anni. 2.

2. D'après une communicat ion orale do M. Langerbeck.

/revenait d'une erreur ou d'une conjecture par exemple de κζ· ou omis ou ajouté, ou bien d'un mot transposé. En outre, quand une partie des manuscrits présentent, ou bien un *hapax legomenon* ou bien une expression surprenante, ou encore une forme s'écartant des normes grammaticales, je n'ai pas pu éliminer l'incertitude, d'autant que, dans ce travail, je n'ai presque jamais pu profiter d'indications fournies par les philologues ».

Si donc je n'ai pas restitué le texte sans y laisser des incertitudes, du moins espéré-je avoir tout fait pour que, dans les notes critiques, chacun puisse trouver les arguments nécessaires à un choix personne], s'il n'adopte pas le mien.

I. Les manuscrits.

1. La famille a.

Dans cette classe, le manuscrit le plus remarquable par sa présentation et par son histoire est le codex *Parisians* 437, *olirn Regius* 2262 (= M), ixe siècle, parchemin, onciales, écriture très nette, palimpseste. Il contient toutes les œuvres de Denys en 216 feuillets. Mais le codex est mutilé. Il manque en effet CH 200,25 à 240,42 (presque 10 feuillets), CH 340,13-30, EH première partie jusqu'à 393,19 (18 pages), ThM et Ep. I, 984,3 à 1069,3, la fin de ΓΕρ. IX et ΓΕρ. X, 1109 D-1120. On voit par là qu'une table des matières, comme celle qui est placée en tête de la dissertation «sur les noms divins», a disparu, tout comme le titre complet avant CH et EH.

Ce codex fut donné sur l'ordre de l'empereur byzantin Michel, en 827, à Louis le Pieux, empereur d'Occidcnt. Au

1. Parmi les livres qui m'ont été de quelque utilité, je dois citer : F. Ri.iscu, *De adieclivis in -ios. Motionis Graecae linguae specimen.* Diss. Bonn, 1907; Eduard Schwartz, *Einleitung zu Eusebius Kirchengeschichle,* Index, Leipzig, 1909 ; Rose de Lima Henry, *Tin- kite greelte optative,* Washington, 1943.

temps de Morellius, il appartint à Erricus Memmius et, en 1706, il entra dans la bibliothèque royale[1].

Le texte fourmille de fautes d'orthographe et très souvent s'écarte de la graphie dont nous usons habituellement pour les textes antiques. .Ainsi les esprits ne sont pas marqués, sauf aux passages où le lecteur devait être mis en garde contre une confusion par un esprit rude (v. g. αυτή, αὕτη,oB.·.', le ν qui est appelé éphelkyston est employé la plupart du temps même devant, des consonnes. Les mots se. terminant en -ία sont écrits ici et là avec -ε·α (v. g. ἱερ&π/,αστεία, φιλανΟρωκεία, φωτοφάνεια, *v.z'.'JM'H.y.,* ἱεραρχεία, et par contre -εία est ailleurs remplacé par -ία {v. g. αὐΟαδίζ, -*χ'.ζ,'.χ,* διαογία, etc.), ι, η, ει, ci soul très souvent confondus (v. g. εὔικτα pro εὔεικτα, ὑδρύσι pro ιδρύσει, ρίζω pro ροίζω, Ιζει pro ἐκι). On voit par là que le texte a etc ravagé par l itacisme. De même ai et ε ne sont pas bien distingués (v. g. α-7'.αίον pro ενιαιο). En outre le copiste néglige l'usage de remplacer]e ν devant, une gutturale par γ, et d'écrire μ μ au lieu de νμ. 7,λ au lieu de νλ I ainsi lisons-nous συνχαίρειν, ἐν^ὑρισι, ἐνγίνεται, etc[2]. Mais dans les mots qui dépendent de la racine -ληβ-, il garde toujours le ν infixé du présent[3], v. g. Αήμψεται, λήμὑιφ.

Tous ces détails apparaissent, pour m'exprimer comme le fait Werner Jaeger[4], comme le signe d'une date très ancienne étant donné que la plupart du temps, au ixe siècle, les copistes et les correcteurs ont éliminé tout à fait ce genre de fautes et ont ramené les textes grecs aux normes de la grammaire antique. Mais le codex contient aussi beaucoup d'erreurs ducs à la négligence (v. g. 284,27 ἀμέΟε/.το·. : μέΟεκτοι Μ ; 301,44 τοῦ δωροομένοο : το

1. Cf. H. Omont, *Le ms. de S. Denys VAriopagite, Rev. ties fil. gr.,* 1904 ; 5f. Grabmaxx, *Pseudo-Dionysias Areopagita, in laicinischen Uberselzungen des Aliltelallers, Festgabe (Ur .1. Ehrhardt,* Bonn, 1922.

2. Cf- Blass, *Uber die Aussproche des Grieeh.,* 3. Aufl. Berlin, 1888, p. 83 sq.

3. Cf. Blass, *op. cil.,* p. 86.

4. Cf. *Gregorii Nysseni opera,* VIII, 1, Leiden, 1952, p. 95-

ὑίωρ 3üv èvcuv M ; 305,5 ἡ inepte add. ; 328,31 δεύτερχ : οεδρα M). Et je ne parle pas des fautes dues à la ressemblance des finales ou des initiales ou à la similitude des lettres. Il ressort très clairement de là que le copiste n'avait pas beaucoup de soin et qu'il était tout à fait ignorant. Mais il n'a pas manque de lecteurs qui ont supprimé, sinon toutes les fautes, du moins un certain nombre. Le premier copiste lui-mêrne a éliminé ici et là des erreurs : puis d'autres, plus tard, dont je n'ai pas pu identifier d'une façon assez précise les mains ou l'époque ou la succession. Nous relevons encore, comme des traces d'un pieux intérêt, des gloses latines écrites au-dessus de la ligne par un savant lecteur à propos des mots difficiles à comprendre, par ex. : f° 44 r αὔταίρετο sscr. *spontanea,* αὐτεξουσιέτη sscr. *ipse potestas,* etc. Mais je montrerai que ce manuscrit, qui est affligé de si nombreuses et si considérables fautes, est très utile pour rétablissement du texte.

Très proche de M est le codex *Vallicellianus* 69 (E 29) (— Va), xc siècle, ou, comme Théry 1 le croit, xic, parchemin, lettres légèrement inclinées à gauche. Il contient les œuvres de Denys (avec les scholics de Maxime), la lettre de Polycrate au pape Victor2, un fragment de Clément d'Alexandrie et le petit livre de Philon, De *vita contemplativa* (IV, 167, IV feuilles), dont l'ordre brouillé doit, être ainsi restitué: 1-88, 143-150, 89-112, 129-142, 113-128, 151-167). CH se trouve aux pages 69 v à 90 v. Voici les caractéristiques de ce codex: les esprits (angulaires) et les accents manquent souvent, le t adscrit est employé d'une façon fantaisiste. Va abonde aussi en itacismcs ou en haplographies ; certaines fautes sont ducs à une mauvaise audition de ce qui était dicté. Mais le copiste, bien qu'il ait clé négligent, ne s'est pas montré sans connaissance de son sujet par scs conjectures :

v. g. 241,29 φείο;σί)α: coni, propter πορίυισΟχ: (28) ; 304,10 ὡ; add.

1. Théry, *Recherches pour une édition...,* p. 381.
2. Cf. Eusère, *Hist, eccl.,* V, 24.

inepte propter illud usitatum ω εφικτόν; 32$,7 «στω : ;νΐ'5τω Va · 333,7 et 340,10 articulum add.

Je citerai d'autres passages quand je discuterai des erreurs qui rapprochent ou séparent M et Va.

Il est en effet manifeste que la plupart, du temps M et Va ont des rapports tandis qu'ils se séparent des autres manuscrits :

ci. 137,24 εικονογραφία : ἱερογραφία M Va (fort, c 1. 20 intrusum) ; 137,42 όσα: ώ;M Va; 137,43 ἀποκλ'.Οεἰσαι ceti, praeter Jv : ά~οκλε·.σ-Οέντα M Va; 1 40,34 τοωΰτων : τοσουτων M Va {sed σ eraso;; I 41,5 *i~'.* των αοράτων om. Va (propter M homoiotelcuton) ; 141,7 τ:μώσι : και νυν M Va fort, glossa ; 1 41,42 ετέρω τρώτω : έτεροτρόπω M Va ; 145,5 των «τελεστών om. M Va ; 168,6 ύπ-ρχεόμενον ; ύχερεχόμίνον M Va ; 180,9 M unum fere lineam lapsu oculorum seduetns loco priore inseruit, tum suo loco repetivit,quem errorem (fontis scilicil M Va communis) Va verbis plane supervacaneis την ζωήν-α: extinctis tollere temptavit ; 180,33 τινων ίεριιίν : τινά ιερά; M ad exemplar, quod per τ:νό ispxç emendaro Va frustra conatus est; 180,34ή γ'ουν πάνσοφο M Va : ή πάνσοφο; οε celt ν: 180,38 καλέ: : καλεϊσΟα: M Va; 181,44 ε? ; και M Va accedit E de qno cf. infra; 241,9 του : το M false, om. Va coniectiua ; 241,23 τού alterum om. M Va falso; 241,31 εγγίσητε : ίπεγγίβητε M Va ; 257,4 itpàv om. M Va (propter bomoioteuleton); 257,6 αρχαγγέλων : αγγελικών M Va; 257,36 ήδη om. M Va; 260.3 ημών: ήμί; M Va; 261,6 post τών add. όντων M, quod erasit Va2 ut videtur. Sunt enim verba οΰ τών in lacunam pluribus litteris aptam inserta; 261,7 άλλα τον : άλλ'αύτοΰ M Va; 261,8 οôy : ώi M Va; 261,25 άποκληρωτικώ : άποπληρωτικώ M (corr in rec) Va; 261,36 του om M Va; 261,50 άνατείνοντα : άνατείναντα M Va; 273,6 sworn M Va; 273,26 έκαστο : έκαστον M Va; 300,9 ⁂'‹ Oin. M Va ; 300,27 παρουση : ουση M Va ; 301,35 μετ αυτά; · μ£Γ® τά; M Va (corr m rec) ; 301,45 θείου φωτό om .M Va ; 304,8 τήν om M Va; 304,13 τή tertium om M Va ; 304,22 εκείνην : εκείνη M Va; 304,25 άνχταΟήνχι : άνχτεϊήναε M Va (corr in rec) ; 305,9 βαθύτερων · βαρυτίρων M Va ; 305,23 ημών : έμών M Va; 305,44 τα; om _M \a , 305,49 τον ύπ'αΰτοϋ om M Va ; 308,9 St'ου ; δ: ο M Va ; 308,17 τι '. ~|› M Va; 321,7 ήμιν om M Va; 321,12 ζατ'αΰτα : κχτ'αυτην M Va , 321 13 sq. τή ... δωρουμίνη : την... δωφουμίνην M V a, 321,11 jso ττ; '. όνώτη M τη; Va fontem correx; 328,25 μορφώσει ; μορφα M Va 328,39 αυτήν : αυτού M Va ; 329,4 έμίτρηστά; όντα :

M Va; 329,5 Ιμφαίνη : ίμφαινειν M Va (sod ν del.·; 3^9,11 Εχοντ: : ε/οντο M Va ; 329,24 ούθεμ<ί άνεχομενον ; ουδεχόμίνον M V a ;

332,14 γνωστικώ : γνωστικόν M Va (corr m rec) ; 332,36 lei : ὑπο M Va; 332,40 κινητικόν : κινητόν M Va; 332,43 πτερόν : πτερωτόν \1 Va; 332,50 χαθαρευον : καθαρόν M Va; 333,28 πλχττόμενα : πρατ-τόμε·/χ M Va; 336,30 ἡ ὠ ἐρνΟρχ τό πυρώδε oui M Va; 337,3 τά κέρατα om M Va; 337,13 Λευκόν M Va || οντων : όντω M Va; 337,40 συζευχτιχην : συνζευκτιχην M Va ; 337,41 ὁμοταγών : ομοιοτήτων M Va. Addo 333,18 δ'αν : δ'<5 M secundum exemplar, <υ om. Vac coniec-lura.

Il est donc clair que ces leçons propres à M Va se sont toutes introduites dans le texte par une confusion de lecture ou une erreur intellectuelle. Mais je dois ajouter que d'autres fautes relèvent de la variété des sources ou bien sont lices à une conjecture :

cf. 181,12 Ἰησου : Χρηστοί M Va; 241,40 ιεραρχιών : άεαρχιώ» M Va; 301,12 post ακτίνα; add. at M Va; 305,1 ἱερό : νοερό M Va accedunt P E; 321,5 παρ' ἡμίν : καθ' ἡμα M Va; 333,15 μετ' ιυχοσμια ; μετ' ευκολία M Va.

Mais ceux qui voudraient conclure d'après ces exemples que Va est une copie du codex M, sont réfutés par les passages où il apparaît que Va ne dépend pas de M, mais de lu source de ce dernier ou d'une source parallèle :

cf. 124,14 ἁπλα cetl. : ἀπλάστου M fori glossa; 137,28 αυτά M celt, praeter W : αὑτοδ Va ; 141,4 αἱ δε : ουδέ M; 141,17 φωτοιιδει om. M; 141,10 διά τούτων M Pv : ante δια add.και Va celt.; 144,11 αφανή M Q K B C \V Z D Y : αειφανή Va απλανή cell, ν ; 115,18 ἐληλύθαμεν M ἐλη/όΟημίν Va *Q* \VZ IP; 165,38 post προτελειο add. αὑτοτέλ ιο M K; 165,46 τοὐ δε τελειουμενου om. M ; 177,31 αζωχ : ζώα M K E falso ; 180,2 /.xi τά om. M ; 180,3 Οεαρχιχή : ἱεραρχιχή M ; 180,20 ὁ νόμο : ομοίω M E; 180,25 η prius om. M; 241,17 πατρική : στρατηγική M ; 260,12 χα: αγγέλων om. M W (add W-JZ1; 260,29 αιτιάσα-σ'Ιχ: : αἰτιχσθαε MCE; 260,30 βεού om. M; 261,i ανήγον : ἀνήγαγεν M; 261,32 ἀποχληρωθίντο : ἀποπληρωθέντο M; 272,34 ἡμίν om. M; 292,29 εναρμόνιον om. M; 301,24 Ιχπυρωτική : ἐχπρωτιχή M ; 301,44 τον δωρουμένου : το ὑδωρ ουν ένοδν M; 301,49 χατά μέρο : κατά μένο M ; 304,25 χαΟ'ήν : χχΦήναε M ; 304,27 unam lineam om. M; 305,20 ὠ om. M ; 308.19 ρήμχ out. M; 308,21 ε-περ ο:όν τε ην χα: ἱμο? μάλλον am. M ; 329,22 χπερ:χχλύπτο·. : περικαλύπτω; M ; 332,2 εικόνα; έναρ-μτλου om. M: 333,9 post νοητώ add. ειπειν ἡ νοερώ M ; 333,38 χαι αύδι iz των κάτω om. M ; 336,14 δεύτερα om. M.

Par ailleurs, il est vraisemblable que le modèle de Va a été écrit en minuscules :

cf. 181,»5 ζαὶ γχρ : η γάρ (η ex abbreviature vocis χα:. (iJi) fluxit); 209,39 νυν : ἠν Va (U{/ male intellecto) ; 241,12 ἐ-ιτρεφομενον : ἐπι-στριφήχινον Va le littera c cum confusa); 340,10 συγχαίρκν : ἀγχαίρειν Va (σ et υ ligantur, unde confusio cum a).

Après toutes ces considérations, je tiens pour certain que Va qui nous donne les scholies de Maxime, lesquelles ne se trouvent pas dans M, a un lien de parenté étroit avec M sans cependant être sa copie.

Un troisième codex se rattache à cette souche, c’est le *Parisinus Coislinianus* 253 (= Q), lin du ixc ou xc siècle, parchemin, 239 pages. Il contient les œuvres de Denys accompagnées des scholies de Maxime, de l’apologie de Grégoire de Nysse *in Hexaemeron* et, du mémo, les douze *Syllogismes contre les Manichéens* et le traité *de anima et resurrectione.* Il a été écrit d’une façon élégante, en minuscules droites, par un seul copiste. Les esprits sont angulaires et les accents circonflexes arrondis. Mais ce codex est mutilé à la (in, ce qui fait qu’on n’a pas de signature. Comme traces d’un usage scolaire, il y a des gloses latines qui ont été insérées au crayon entre les lignes, mais ensuite presque effacées :

cf. f. 16 (ad **Cil** 121,39) χειραγωγία sscr. *manudiictio,* ἀ;:ώσασα (121,31) *digna iudicnns;* f. 17 (ad 137,27'1 h:: ιωματοποιίαν ἐλτρ.υiΗτζ; sscr. a</ *corpoream figuram versaturos.*

Ces gloses, de l’avis des spécialistes de la Bibiliothèque Nationale, sont d’une main qui peut être datée du xivc siècle ou du xve.

CH se trouve aux pages 15 r à 54 r ; les scholies ont été écrites en semi-onciales, mais dans le chapitre XV il n’y a que les seuls lemmes. En beaucoup de passages le copiste lui-mème a effacé ce qu’il avait écrit et s’est corrigé à l'aide d’une autre recension dont nous parlerons plus bas. J’ai signalé ces endroits par le siglc Q2. Tandis que

les corrections qui appartiennent à une main plus récente sont marquées du sigle Q' :

cf. 200,22 ἐχο«ρ«ν·<»·/ M Va K II Sin Q, sed corr. iu u~epoup-avfwv Q2secundum ceteros; 260,4 Q2 textum cum N II O G J I' EC male correxit; 260,13 ζρριωδῐστίρον Q, sed Q2 in nig. ut variam leclionemxi-jf:o£t5i«r£pov adnotat, quod exhibent O G J CZE I), unde Q memoriam non integram nobis perhibere apparet; 209,17 £γαμα< Q K N Π, sed corr. Q2 in θαυμάζω ad cell- ; 301.8 αὐτην M VaQ al., sed corr. Qa in αὐτὴν cf. ad. loc.

Je ne veux pas énumérer ici les cas assez fréquents d'itacisme, ni les fautes de négligence comme ἀχλοτιχήν, χπ$πληρου;Λ£·?5υ pour ἀ-οπεζληρωμένου , μετ·ζΪi5βσ'.ν, ἀπόσω pour ἀζώσω, προδάλλουσα pour ζροσβάλΛουσα, etc. ; mais je signalerai deux passages qui font penser à une conjecture : 145,28 ζεζληρωμένου : τετιμη μένου Q ; 304,2 avant ἡμδ Q répète ε* comme v.

Quant à ce qui sépare ou rapproche Q et M Va, je le montrerai plus bas.

Le quatrième témoin de celle même famille qui est parvenu jusqu'il nous est le codex *Parisinus graecus* 447, *olim Regius* 2265 (— K), xvtc siècle, papier écrit en minuscules très nettes. 11 contient, dues au même copiste, excepté les scholies des feuillets 47 et 48, les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 236 feuillets. Les titres sont en onciales, mais le rubricateur n'a pas fait la première lettre de la *Hiérarchie céleste,* le 11. Comme les autres manuscrits dont j'ai parlé plus haul, K lui aussi fourmille de fautes d'orthographe et d'erreurs dues à la négligence. Une main plus récente (K2) en a corrigé un certain nombre. Il est inutile, h mon avis, de nous étendre davantage sur ce manuscrit, étant donné que de ses variantes on ne peut rien tirer d'utile et qu'il témoigne d'une tradition gâtée par des contaminations :

cf. 141,17 sscr. ἐν «λλω φωτο«δε?i; 260.ii in mg. adscr. γρ àzps-zi; K2; 304,31 αρχήν sscr. γρ ὐζεροχην.

C'est pourquoi nous pouvons laisser de côté ce manuscrit très récent qui sans aucun doute dérive de la meme

source que Q et X, là où il n'a pas pris en considération des leçons venant, d'ailleurs. Avant d'en donner des preuves, il semble bon de dire quelques mots du manuscrit X.

Pour ΓOxoniensis Canonicianua 97 (— X), parchemin, xme siècle, grandes lettres très nettes, je ne l'ai pas collationné tout entier, mais il m'a semblé suffisant d'en examiner les chapitres I et II et un très grand nombre de passages choisis. Il contient les œuvres de Dcnys avec les scholies de Maxime, des fragments de Polycrate, de Clément d'Alexandrie, de Philon (les mêmes textes que Va, selon l'indication des catalogues), la traduction de mots dionysiens, l'éloge de Denys par Michel Syncellus, le martyre de Denis. CH se trouve aux pages G à 55, mais le texte et les scholies, écrits par le même copiste, et chacun des ouvrages sont marqués par dos ornementations distinctes. M,nc Ruth Barbour, d'Oxford, nous apprend que notre manuscrit, a appartenu autrefois à Robert Grosseteste, le fameux évêque de Lincoln (1235-1251) et. qu'il a été copié en France sur son ordre, mais qu'il faut attribuer les annotations latines à Robert lui-même. De là ressort que Robert, pour traduire Dcnys en latin, s'est servi du manuscrit *Canonicianus.* Quant à la valeur du texte, voici ce que je puis dire : il contient des variantes dues à un certain copiste plus récent et, dans les chapitres I et II ainsi qu'en d'autres passages, d'autres variantes insérées par le premier copiste. En voici quelques exemples :

121,4 ôv τό : όντω X sed in nig. add. -‹› τό αληθινόν cad m. ; 121,17 oin. X, sed add. in mg. ead. in.; ἐνδότητο; X, in mg. add. ἑνιότητο; (= M) ead. m.; 136,33 ἰχάστη falso X (Va Q K N H E W Z; sed in mg. ή ἰζ,άατη sec. ead. ni.; 137,3 ἀπλαστότητα X (M Va} in mg. η απλότητα recte ead. ni.; 141,44 ΐ ιν X R‹'d in nig. ή λήξιν (= M«| add. m. rec. nt vid.; 144,19 o îzîîw î oui. X, sscr. ead. m. ; 145,33 ἐνMω X (=» M Va) in mg. add. ή «νΟιω» ead. m. u. v. ; 168,4 μιτάδοσιν X in mg. add. ή διiδοβ-.ν (; M man. rec.; 168,9 ρνη'σΓ. τ›"; X in nig. add. η 8:ά τη; tn. rec. (--M Va I·. D) ; 196,9 i//.ό-αενοι : η -vo; sscr. in. rec. (. Mj; 257,14 ἀρχιχωί X in mg. η -·οαρ-/ :ζω m. rec. (— M V a Ei ; 257,25 ἁγιωτάται X Q KN HUG .I B Z \V

in mg. add. ζαϊ «ρωτάται ni. rec. (= M Va PE D Y) ; 260,3 πρό ήμών X recte, sed sscr. r, ήμάi (M Va) ni. rec.; 261,4 άνήγον X sscr. ή άνι^γαγεν ni. rec. (= M) ; 261,6 οό των ούζ οντων X in nig. ή των ovttov ούζ οντων (= M Va) add. m. rec.; 261,8 οΰχ απλώ X in mg. ή ώ; απλώ add. m. rec. (= M Va} ; 261,13 τ<3 Φαραώ X,sscr. η τοΰ in. ree. (false = M Va| ; 292,28 (tcpixsjs X sscr. η μέβη; ni. rec. (= Mj; 301,23 άντιτυπει X («=> Va Q K P B C W Zi in mg. ή αντιτυπνι; ε: εναντία add. ni. rec. (Ml ; 301,24 έζπυρωτιχί' X sscr. ή' -πρωτ:ζη< (- M taise' ni. rec. ; 305,6 πολυΟεάμονο X sscr. ή-μενου (== M) rn. rec. : 321,14 υπό τή X, ήυγκίτη {›· M inepte) in nig. add. in. rec.; 328.7 ίατω X in mg. ή *νήΰ-ω* (= M Va) m. rec. ; etc.

Voilà comment l'un et l’autre copiste, tout comme celui de la traduction latine, entassent (toutes les additions étant introduites par ή) des variantes tantôt lionnes lantôt mauvaises et des erreurs très grossières, sans tenir aucun compte de la grammaire.

Quelles sont les différences qui séparent Q, X, K ? Tout d’abord voici des exemples qui prouvent que ces manuscrits dérivent de la même source :

121,20 άραρντω : άοράτω Q'X (in mg άραρότω) K; 137,39 οιησεται : ·>·^ί-.ζ·. Q X K ; 141,26 άπομένον ceti. X : άπομίνων Q K; 165,14 βεωτιζή ; 0ϊ&“<ζ.ή{ Q X K ; 201,9 δε om. Q X K ; 205,22 τό add. Q X Kv; 205,38 άμιγώ; : άζριβώ Q1 XK et Z (v 1); 208.27 ή om. Q X K et Pv ; 209,1 μυουνταε : μύονται Q X K ; 212,22 όπερουρανίων : ουρανίων Q X K G ; 300.26 τινχ transp. QX K v falso; 332,19 tiom. Q X (add. m. rec.| K ; 332,35 εμφαίνει·/ : εμφαίνει Q X K ; 333,24 τό înscr Q X K et Pv ; 336,12 ύπερ/.οσμίω om. QX K ; 336,38 λέοντα inepte add. QX K; 336,43 ΐπ'αυτήν oui. Q X K. Addo 141,17 ζα· ait. om. Q X K el E.

Mais bien que Q X K soient d’accord en de nombreux passages, cependant X K ne sont pas des copies de Q. En effet, souvent X K s’opposent à Q :

cf. 137,8 άγχυλοχείλου : άγζυλοχείλων X K ; 137,41 όρνιβιχή O cell. : όρνιΙΙητιζη X K : 144,35 μόνον M Va Q Π .Ι : μόναι recte X K ceti. ; 144,6 χέτήν om. X K ; 144,11 χιωνία : αιωνίου χ K ; 145,17 αναγωγήν : αγωγήν X (corr. m. rec.) K; 145,28 ζεζλτ,ρωμίνου X K celt.: τετιμημίνου; Q ; 145,36 £α; : υύα X K G D ; 177,31 αζωα : ζώα X K M E ; 165,32 έν άνθρώποι : έν ουρανοί X (sed in mg. έν άνβδοίποκ) K ; 165,38 χντττίζειο: inscr. M X K; 168,12 βυνερνίαν: ένίργί'.αν Xlin mg. ή αυνεργίαν) K H ; 181,22 I ε-ταίδευεν : I ε.ταιδευσίν X K G J B C W Z E

DY; 211,28 χορεύεσιε XK celt.: π->ριύεα6αι Q M Va BD falso;241,25 : τώ : τά X (sscr. ή τώ) K; 261,32 ἴΟναγόν X K M Va : ιβναγωγύν Q N Il P W Z E D Y : 300,18 ώ; om. X K M Va falso ; 304,44 άναγωγη X \ (sscr. Jj-γχζ) K falso pro χναγωγχ ; 329,3.1 έν πάσαε Q cell. : έν ~ἴ<π ' XKM VhCv falso; 333,20 r.fXmi; XK ceti. : «ελ5ζα< QM Va; 340,27 τον φαγθῦντοί χχί τον μυοϊνίΟ; X K D : τού τ:οταγ··»γοϋ7τθζ om. Q P BWZ.

Faut-il dire que K dépend de X ? A cette question je réponds connue je Fai fait plus haut au sujet de K : ce manuscrit ne dérive pas d’une seule source, mais il fournit. un texte qui est comme un mélange de plusieurs;] modèles.

11 reste à montrer comment les manuscrits que j’ai I décrits jusqu'à maintenant ont entre eux des relations J particulières de parenté. Parmi les nombreux passages I qui le prouvent, je produis ici les plus importants :

cf. 121,1 -Λ om. a (i. e. M Vu Q X K) ; 121,21 μονίμω : μζινοειδΛ · a; 180,29 oxçrü;: σοτώ a Y; 180,46 ύχοτόκωσιν : όποτοπώτε.ι a E; J 209,23 ή oin. Va Q K (decsl Mi ; 304,26 tria verba Srô llm» z«:. om. ' a; 305,49 χαΟηρμ-ένον M Q X K, quod Va in χεχαΟα-μίνον corr. : za9«- 'I ρδμενον cell. ; 321,6 εαυτού : έαντηv a; 328,2 ένεζ'α zaî oui. αv; 329,47· τό om. M Va Q K ; 336,12 άπο-λητουμένου; : ύχερχληροομέΌυ; x falso; 336,42 ά'ζῗχπομπιύτφ : άνιχ-ομίτεύτω α N.

Si l’on ne trouvait pas cela su disant, on se reportera I encore à :

124,10 ante αίοΟηταΐ add. τχί; αν; 200.22 {tftpoupxvt'uv ; 1ζουρχνίω·/<· α 11 Sin; 208,19 ΰ-οβ-όηχότο : ύπερδεοηχοτο χ B; 241,15 νενομοΟι- 1 τξαθαε : νενομοβίτητα·. α 11 ; 260.18 τού add. M Va Q X; 301,48 θέσε: I 81 : τό IiMHἴδΦἴ M Va Q Οχο::δω; X (sed in mg. add. r, τό Οεοειδώ; m. rec.).

On peut y ajouter les passages où x s'accorde tantôt | avec les uns tantôt avec les autres, passages dont je traiterai plus bas.

Une autre question est celle de savoir si M Va Q K XI remontent à un seul modèle. Je pense qu'il faut répondre I par la négative, étant donné que M \ a et Q X K sont sou- · veut en désaccord. Outre les erreurs communes à M Va

ou bien à Q X K, énumérées plus haut, on peut encore consulter les passages suivants :

137,3 ά«>.6τητ« QK celt.: «τλαστότητα M Va X (sod in mg. η ά.τλδτητχ) ; 140,21 αίτιάβαιτο M Va P : αΐτιάτοιτο QXK celt.; 168,4 αιτάδοσιν Q X 'ἒd ή διάδοσή in ing.) K cell. :διάδοσιν M Va E D ; 168,9 Oli add. M Va X (in mg.) E D ; 180,9 verba falso loco inserta M Va (cf. p G) non habent Q X K : 180.34 γ'ουν M Va ; δε Q X K cell.; 180,45 μυι^ση το M Va al. : u^oac τδ QXK O; 181,31 αιτία Q X K celt. : oJiix M Va ; 196,5 ου» M Va X H P J B C W Y: om. Q K celt.; 200,24 Οίωτιζήν X {in mg. 0«ω?ητιζΐ;ν add. m. rec.) K cell. : QD Οίωοητιζζν M Va G E; 257,25 ί<^ι·ιτάταΐΐ M Va P E DY : άγιωτχτα:; QX (in mg. \ :ερωτά:α:;) K cetl.; 261,10 έμφαίνωσιν ©QXK G ! MV.i al.; 304,32 ύπερίδρυται QNH \V Z : ύ«ρίδρι/π> M Va X K celt. ; 308,20 διανγζ Q X (in mg. δι' αύτου) Kai. recle : δι'αύτζi Va δι'αδτοΰ Mal.unde exemplar M Va ΑΙÀΥΤΗ pro ΔΙΔΥΡΗ habuisse apparet ; 321,5 .-.αο ἧ·/ : -χαθ'ήμα M Va ; 336,13 çù>T0f»v:ta9 Q X (in mg. η πει-κο^άν«·.αν) K N II B C W Z D : πρωτοφά-vcca» M Va celt. v.

D'aprcs ces exemples, il apparaît que Q X K dépendent ici ou là d'une autre recension, car il n'est pas vraisemblable que Q X K aient partout trouvé leurs variantes par conjecture.

Dans ces conditions, on peut essayer de tracer le stemma suivant qui montre à peu près les rapports de CCS cinq manuscrits entre eux :

Mais il faut noter, et je reconnais volontiers le fait, que ce schéma ne montre pas tant la dépendance de copie des manuscrits que les dérivations et les confusions par lesquelles il a pu sc faire que des leçons d'éditions diiTé-

mites ont convergé dans tel ou tel manuscrit. C'est qu'en effet, dans la collation des manuscrits, il ne faut pas considérer chacun indépendamment, mais plutôt la différence de leurs leçons, telles qu'elles sont reproduites et transmises par eux. Comme le physicien qui recherche dans les eaux, à l'aide de matières répandues, la voie de leur cheminement et les canaux par lesquels elles se sont mêlées, de même nous aussi, nous nous efforçons de conjecturer à partir des leçons qui se trouvent disséminées dans les manuscrits qui nous ont été conservés, et par la collation des variantes, la façon dont des leçons divergentes ont pris naissance et se sont transmises.

Il reste à se former un jugement sur Futilité que peuvent présenter, pour la constitution du texte, les manuscrits a. Les manuscrits M Va Q X K, quand chacun d'eux s'oppose à tous les autres, ne fournissent presque jamais un bon texte, mais une leçon corrompue ou une conjecture ou une faute : il est facile d'en rassembler des exemples d'après notre apparat critique. Il en est tout autrement quand M Va s'accordent contre les autres :

cf. 137,43 ἀποχλῶἰντχ Sin rede, cui proximi sunt, ἀποχλἰἰβδἐντχ M Va 'χπο/.λιΟηνα Jν ἀποκλιΟἰίσα·. celt· } ; 145,5 των ἀτἰλ^στων καἰ om. M Va haud scio an glossa in alios intrusa sil; 180.34 γ'ουν M Va : 8i cett. v. 1.; 257,36 ἡδη M Va Sin omiserunt, unde velus varia lectio vel corruptela subesse apparel; 305,3 ὑπδ M Va cum PD· recte : j-'io celt, constructione non perspecta ; 328,29 ϊαυτἀ M Va Sin D C rede servaverunt : αυτἀ; celt. v. ; alios locos iam p. 13 atluli.

Mais Q K, quand ils sont en désaccord avec M Va, ou bien donnent une erreur qui leur est propre ou bien suivent une autre recension, la plupart du temps η (cf. p. 13). Quand ils s'accordent, M K et Q Va n'apportent rien à la classification des mss, car ils ne sont unis que par des erreurs légères ou par des variantes très dispersées ou des conjectures.

Tous ces cinq manuscrits, bien qu'ils soient remplis d'erreurs, peuvent cependant être corrigés l'un par l'autre,· de telle façon que Ton voit facilement se dessiner les lignes

de l'archétype commun «. Celui-ci, là où il s'accorde avec une autre édition, soit η, soit P, soit B, C, W, Z, soit Sin, est d'une très grande autorité : nous le montrerons plus bas.

Venons-en maintenant à une seconde famille de manuscrits, celle que j'ai désigné par η.

2. La famille η.

Le plus ancien témoin de cette famille est le *Parisinus graccus* 438 *alim Colbertinus* 928 (= N) : année 992 (cf. le colophon), minuscules très nettes, 249 feuilles dont les f. 1 r-8 v. 18 r-41 v nous donnent CIL Outre CH et les autres œuvres de l'Aréopagite, munies des scholics de Maxime, on trouve encore dans ce volume le petit traité de Maxime *de mystagogia ecclesiastica.* Mais ce manuscrit a été abîmé et disloqué par l'humidité ; il manque en effet dans CH presque 6 feuilles contenant lesn08 145,32-208,8 et une feuille contenant les n08 209,27-212,22, soit le texte d'environ une page (peut-être d'ailleurs n'y avait-il qu'une demi-feuille). Après cette mutilation, les feuilles qui restaient ont été de nouveau rassemblées, dans un ordre erroné, et munies de chiffres arabes. Il faut ainsi reconstituer l'ordre : 9-17, 1-6, 22, 18-19, 7-8, 20-21, 23-41, etc. Là où le texte avait été effacé, nous constatons que les lettres ont été restituées, mais d'une main pour ainsi dire maladroite. Très rares sont les fautes d'orthographe, qui ont été en partie corrigées par une main plus récente N ; et quelques lecteurs ont ajouté en marge des lemrnes. C'est à tort que Théry prétend identifier ce même manuscrit avec Je Salignaceus parvus de Morellius », étant donné que ce Salignaceus (dans l'édition de Migne, = P) est annoté à des passages qui manquent dans N et que Sal. et N se séparent 141,18; 300,18 (ὠ; om Sal); 305,17 (αὐτη Sal); 328,37 (περὶ πάντα Sal) ; 329,21 ; 336,13 (πρωτδοάνχ.αν Sal).

1. Thé.ry, *Recherchée pour une édition...,* p. 358.

Très proche de M est le manuscrit *Parisinus graecus* 445. *olirn* A/*cdiceus-Iïegius* 2268 (= II), xivc siècle, parchemin, très belle écriture. Les neuf dernières feuilles ont été écrites par le célèbre copiste Jean Ducas de Nédcésarée [1] Les antres feuilles sont à attribuer, à mon avis, à un copiste de la même époque et de la meme région, et les scholies ainsi que les titres à un troisième copiste d'une époque pas beaucoup plus récente. Ce manuscrit contient les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 125 feuilles ; Cil se trouve f. 1 v-26 v. Quelques mots suffiront h indiquer ses caractéristiques : bien qu'on y trouve des fautes d'orthographe ou des négligences plus nombreuses que dans N, cependant elles sont rares et en partie corrigées par une main plus récente H2. I.c i souscrit est employé de façon fantaisiste. Que le copiste ait apporté à son travail beaucoup d'attention, on s'en rend compte soit par le petit nombre des fautes, soit par les passages suivants :

209,21 σου trnnspos. ne hiatus ûcrel ; 321,14 add. xaî U cum Q K N v ; 329,10 ἀναφάνο: : àvaçsttvct ad normam restituit H K.

Mais il est facile de constater que II dérive de la môme source que N :

cf. par ex. 120,1 titulus idem est in N cl U; 121,24 fyxîv transpos. N II; 124,6 ἀναλόγου : ἀναγωγσυ N Π2 (corr. ex ®νχλ<ίγου) ; 144,24 «πάδουσα; : ἀχαδόττω; Nil; 272,40 φαοοτίρχ : φανίρωτφχ N 11 ; 285,8 ορβώΐ inepte transp. N Π; 292,20 Çrjitrx: : ζητητίον Nil; 301,12 δτ: add. N U ; 329,22 ἐλλάυψίσιυ : ἐζλχαὐΐσιυ N H ; 332,51 χφομικω-τ:χον : ἀφουοιωματ-.-ζόν N H item 336,41; 337,11 χατ' Οiη. N Π.

Là où II est en désaccord avec N, cela vient d'une conjecture ou d'une légère erreur. Le manuscrit H est-il une copie de N lui-même ou d'un manuscrit jumeau, nous ne pouvons ni ne voulons tirer la chose au clair, étant donné que H n'apporte rien pour l'amélioration du texte

1. Cl. Vogei.-Gardtuausen, *Die grierhischen Schreiber des Mitielatlcrs und der Renaissance* : 32/33. *Beikejt sum Zenlralblatl jür BibUothekswesen,* Leipzig, 1909, p. 176.

et. que, sauf les passages où, N manquant, il est le seul témoin de cette classe, on peut l'exclure de l'apparat. Mais N H, quand ils s'accordent contre tous les autres manuscrits, n'ont jamais conservé la vraie leçon tandis que, quand ils concordent avec d'autres, ils ne sont pas du tout négligeables. Nous reviendrons sur cette question plus bas.

Il faut maintenant examiner par quels liens les manuscrits de la seconde classe de la famille η sont unis entre eux.

Le premier de cette seconde classe est le manuscrit *Parisinus graecu.s* 443, *olim Rcgius* 2263 (— 0), année 1272, écrit par un certain Longinus [1], parchemin, palimpseste (des onciales apparaissent, ici et là). Il contient les œuvres de Dcnys avec les scholies de Maxime, en 166 feuilles. CH se trouve aux f. 4-43. Mais c'est la meme main qui a copié les scholies non pas en marge mais en les insérant dans le texte à la place voulue. Une main plus récente a écrit ici et là, au-dessus de la ligne, des gloses :

v. g. 136,35 ἐχφαντοφ-βν sscr. iξάγγiλαιν; 137.15 πο:ητιζα· sscr. πλαστικχΐ ; 137,21 συνΟiσπi supra add. σχηματοποιiα; 141,7 iκφαντορiα sscr. ἐξάγγϊλσii.

En outre cette même main a ajouté de temps en temps des lemmes. Les feuilles sont marquées de chiffres arabes, mais, après f. 36, les nombres 35 et 36 sont répétés, parce (pic le texte des nos 308,12-329,20 a été repris sur le verso de f. 36 et sur des feuilles à nouveau marquées des chiffres 35 et 36. Les fautes d'orthographe cl les négligences ne sont pas rares, mais toutes très banales : je renonce à les énumérer. Comme 293,7-301,20 manquent, il est clair qu'une partie du modèle avait disparu. L'auteur de ce manuscrit sera peut-être décelé par quelque byzantmisle d'après le colophon : ἐμσὶ τε τω γράψαντι σὺν ζολλω *τ.ζ/ω* κλiiσιν λογγίνω ἐσχάτω μονοτρόπων εὔχεσΟε θερμῶ τοϊ ἐδεμτο χωρίσν ζλ^ρον δοθ^ναι ζαl. παραδείσου τσυ τόπου (?)

1. Ci. Vogel-Gardthavsex, *op. cil.*, p. 265.

Le second témoin de celte même classe, plus difficile à apprécier, est le *Parisians graecus* 444, *olim Regius* 2266 (= G), année 1348, écrit sous le règne de Jean V Paléologuc et de Jean Cantacuzènc, papier, de 158 feuilles qui contiennent les œuvres de Denys et les scholies de Maxime. CH sc trouve à f. 1 r-38 r. Les marges du manuscrit et surtout la partie intérieure des colonnes ont été abîmées, mais une main plus récente a réparé ce dommage en collant des papiers et en complétant les caractères. La main qui a restitué le texte sur ces papiers sera désignée par G®, tandis que G3 représentera la main d'un correcteur peut-être plus ancien que G3. Nous ne parlerons pas d'une quatrième main qui a ajouté les scholies des f. 273 et 28. On constate que le premier copiste s'est acquitté de sa tâche avec un extrême laisser-aller : il a commis des erreurs de toutes sortes, omis des lettres ou des mots, confondu des finales ù cause de l'homoioteleuton, pour ne pas parler d'autres défauts. Cependant, par les choses importantes qui y sont notées, ce manuscrit l'emporte sur les autres. Toutefois, avant d'en parler, nous voulons dire quelques mots des trois autres manuscrits de cette classe.

Le *Parisians graecus* 446, *olim Regius* 2263 (= J), xvie siècle, papier, offre les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, 281 feuilles, dont 115-169 contiennent CIL Un seul scribe a copié avec grand soin le texte, les scholies et les lemmes marginaux, et il a même mentionné les variantes :

(cf. Scholion, |>. 32,12 Migne, I. IV — φυ3:ολογ:ζώ : θιολογιχώ{ J, sed φυσ:ολογιζώ add. in mg. ut variam Lectionem).

Comme quatrième témoin de cette même classe, nous avons pris *l'Oxoniensis Collegii Mariae Magdalenas* 2 (= R), début du xme siècle, parchemin, très belle écriture. 11 contient toutes les œuvres de Denys, précédées du portrait de Denys et de Timothée illuminés par la Sainte Trinité, quelques *excerpta* des œuvres de Denys, le

prologue *De vita Dionysii,* les scholies d'un certain Philopon[1]. Il y a 211 feuilles et. CH se trouve aux f. 7-44. Le texte est dû à un seul copiste ; il est en minuscules, orné ici ou là d'initiales et pourvu de scholies. Les fautes et les omissions ont été corrigées par la main soit du même copiste, soit d'un copiste plus récent (R2) :

v. g. 120,9 ἀνατχζ:χ<3i ἡμα< in rasuram IV litterarum intrusum vitiemus. Factum erat, ut voce ἀνχτχτιχῷi omissa manus recentior etiam r,uâ« quod scriptum erat a R1 eraderet, tum duo verba in spatium brevius insereret. 137,37 om. R, add. R2; 137,40 «ποκληρωσίχ! corr. in ἁ.-οπiπληρῶσΘα: cad. man.; 137,3 «"λότητα-ïoj; (4) in unius lineae spatium inscripta sunt.

Cependant, non seulement les correcteurs ont corrige selon la tradition de la classe OG J U, à laquelle se rapporte aussi R, comme je le montrerai plus bas, mais on peut penser encore qu'ils ont contaminé le texte par l'emploi d'une seconde recension, comme il ressort des passages suivants :

137,36 ἰξνβρiζiΐν R P W Z Ev corr. in Iξυβiiζï: R2 ad Q2 N O B al ; 141,14 uiv om. ROGJ, sed postea add.

Peut-être aurais-je pu apporter des exemples plus nombreux, si je ne m'étais contenté d'examiner les chapitres I et II de ce manuscrit ainsi qu'un certain nombre de passages choisis.

J'ai d'ailleurs fait la même chose pour apprécier *YOxoniensis Ctardâmes 37* (= U). C'est un manuscrit en parchemin du xe ou xic siècle, écrit par un seul copiste. Il contient les œuvres de Denys, les scholies de Maxime, certains *excerpta* du traité de Philon *De vita contemplativa,* et enfin un *Lexicon Dionysianum.* Un main plus récente a inséré des titres en onciales d'une autre couleur ; elle a également corrigé ici ou là quelques rares fautes et fait passer dans le texte, en un seul endroit, une variante (peut-être par conjecture) : 261,10 ἐμοάνωσιν U sscr. ἐμφή-

1. Cf. Migne, P. *G.* 4, p. 21 D sq.

νωσιν Ꝟ Dans la dernière feuille sont énumérés les propriétaires du manuscrit du xivc au xvi° siècle :

ανιιρώβη τό παρόν, βίβλων ει την σεδασμιαν μονήν τών μαγγάνων (monasterium Constantinopolitaiium) παρ’ εμού μονάχου γα6ρ·.ΐ)λ (haud scio an idem sit, qui saeculo XIV vel XV eidem monasterio exemplar Joannis Euchailici (Vatie. 676| dedicavit x) ΰ αφεσιν των ημετίρων αμαρτιών μετά την άνάλωσιν του μοναστηριού των ατροφα-3ίων (apud Zante £iIi)ήγοράσΟη τό αυτό βίδλιον έν π} πόλει τη ναυπάκτου εί τρ: 3ι, όταν δ: ΙζητηΟη μετά την σύναξιν καί άναχαινησιν τού μοναστηριού, ευεργέτησαν χυτό όπισθεν ο: άγοραχοτε αυτό ο τε κύριο Νικόλαό ό γλαρεα καί ευταξία; και κύριο Γεώργιο ό μτοτίρη εί; ύυχικήν αύτών σωτηρίαν καί διά τον θεόν εύχεσίαι αυτοί; τό παρόν θειον καί ιερόν βίβλ'.ον ύπαρχε: Όνουφριου χαισαρείτου τού άκροκοντίλου.

Examinons maintenant ce en quoi diffèrent O G J R U. Voici les exemples qui nous ont fait croire que tous proviennent comme d'un même ancêtre :

120,1 τού εν άγιοι; Διονυσίου-Ιεραρχία oin. O G .l B U ; 137,13 ημ’ν transpos. O GJ B ; 137,36 in lectionum perturbatione OG J B U consentiunt ; 141,14 uiv oui. OG J B (sed supra odd.) U; 177,21 5i bene add. OGJBU et Y; 240,37 ημών post ιερατική coll. O G J BU, accedunt BCWZED; 260,13 ίκφανέστερον OGJBU et Y fortasse e contectura : εμφανέστερο·/ cell. ; 305,17 καί add. false OGJBU el E Y K 305,24 φανην : φαεινήν OGJBU D; 328,1 eundem titulum praebent OGJ RU; 333,13 δυνάμεων transpos. O G J et Kv, fortasse c coniectura; 337,27 εστιν transpos. OGJR U D; 340,27 καί τού μυουντο transpos. O G J B U.

En beaucoup d’autres passages, ces cinq manuscrits s’accordent tantôt avec N I I, tantôt avec P ou a, sans pourtant être en désaccord entre eux. J’en donnerai plus bas quelques exemples.

Venons-en à une question difficile, celle des relations mutuelles qu’ont entre eux ces manuscrits. Il n’est pas sans avantage de pouvoir d’abord mettre à l’écart G et J en tant qu’ils sont des éditions marquées d'un caractère particulier. De J, j’ai déjà assez parlé plus haut; il faut maintenant traiter plus en détail de G.

1. Cf. Vogf.î.-Gahdîhavsen, op. ci/., p. 62.

Voici d'abord quelques passages où le copiste a cédé à la tentation d'une conjecture :

141,18 <ùspe-€tî in ἰὕπρ:πώ; ingeniose core. G ; 241,18 μιτάγουσα : 1παν4νουσα G neque falso neque necessarie ; 24j ,26 αιοην transpos. sec. LXX G ; 261,10 ἐμφαίνωσιν G com Q E ad normntn restituit ; 261,38 et 328,37 οiΟκΔόγοι coni, pro ἡ β«ολβγὐ; 308,21 ἡ ; ην locum dubium sanare temptavit G. accedunt U Y; 329,39 ἀναγρά^ονσι : ἀναπλἀτiουοί G; 333,9 ζα: om. falsa interpretatione-

Ensuite G a souvent abandonné une leçon fausse ou mauvaise de O J ou bien de O J U R, et il en a adopté une meilleure :

v. g. 137,28 αυτοὐ O J BU IP Y : aùri G recte cum aliis; 137,32 πιριτιβίναι O J B IIs C Y falso : πιριτιΟίντα G cum U celt.; 145,15 οὑSè O .l B Q N 11 P E Γ) : οὐ elegantius G U celt. ; 177,31 του O J U H Y falso: τὡ G R celt. ; 241,14 τονὑιολόγον O .l falso : τῶν Ûîo à o-γων G R U celt. ; 260,6 μήν O J K NZ Dv : plv G B U celt, recte propter Si insequens : 284,34 ἵπου^χνίων δυνάμεων ἰπωνυμἴα O J R U BED: ἰχουοανίων ἰπωνυμίχ δυνάμιων G celt, qua traicctione hiatus post επωνυμία vitatur ; 292,33 αυται O J B K N B E : αὕταἵ G U celt, recte ; 330,33 τυπικὡν O .l M X II PD Yν : τυπωτικὡν melius G U R2 cell. ; 310,3 ἀιιδινητω O J B UN H B E DY fortasse e conjectura, ne idem verbum iteraretur : ἀκχινητφ G cett. recte.

Il est donc clair que l'auteur de cette édition (car il faut ici parler d'une « édition ») a, de son propre chef, puisé ce qui lui semblait correct aux canaux divers de la tradition. Sans doute dans l'appréciation des leçons a-t-il laissé échapper quelques erreurs :

v. g. 137,30 πω variam lectionem vetustam, sed falsam prosecutus est ; item 200,24 Οiωρητιχήν male voci βiωτιζην anteposuit; 209,9 stulte τόν pro τό inseruit item QP1\VZ Ev; 308,3 in terminum technicum αὑτοχινὡν cum aliis incidit ; peiorem lectionem etiam 332,27 recepit πληΟῦιι GU ceti. : «ΛΤ,Οὑνιι OJRNli W Z D Y.

C'est pourquoi, partout où G s'écarte de O J RU, les autres manuscrits représentent plus fidèlement un archétype de cotte classe, archétype que nous désignons par 3.

Par suite on se rend compte assez facilement que G J sont unis par un lien étroit de parenté, mais que O R U tantôt s'accordent et tantôt se séparent, en sorte que la plus grande partie de ces manuscrits représentent la leçon d'une source commune, mais que cependant aucun n'apparaît comme étant la copie d'un autre :

v. g. 137,13 î-,|juv ήροπλάστω U ceil. : iiροπλάστω ήρΐν O G J R; 14-0,41 ante ἀνοροio:; add. ἀποφατ·.καΐ scii, glossam R N H P; 141,38 ἱτῖρω τρώτω O G .1 U cell. : ἱτiροτροπω; fortasse ex a intrusum R Nil Va; 168.9 μυήσκ OR U cett. : ·χ·.μ.ήσ« false GJ; 177,21 πρδχον απάντων U cell. : 6' post πρώτον add. C contectura OGJRY; 180,33 Sti δη τ.νων U celt. OGJR; 180,45 φηι τό G J R U H al. : uvifaxi τό O Q K e varia lectione antique; 260.6 piv R U G celt. : ρην O J K N Z Dv; 261,17 H G J Y : καὶ inser. inepte O RU cell.; 261,20 <ντω; O R U cett. : ὁ'vïo; G J P E e falsa conicetura ; 293.1 ονκiτ: OU cell. : GJR Sin in ουχ Ιστι mutaverunt, pervetusta exslare videtur vel contectura vel varia lectio; 300,12 zvxptOpo; O cell. : ivap-ûu-.o: G J R U Va N H I); 301.6 ά;χα post ofxtiav add. haud spernendum GJR U E Y ; 332,5 ἀπχλην J R U cell. : ἀπλην falso O G Va Q P B W C Z D ; 333,13 *(ij/itLtw/* φρο>ρητ:κ·>ν U R celt. : φρονρητ:κὺν ante οννάαιων coll. O G J Kv ; 337,1 roù; voίρου; ανλχκα; G J U cell, v : τού; νοητού αὔλακα; R τ«i voiρά; ανλαχα; O Y.

On peut donc décrire ainsi les liens qui rattachent O G J R U à une même source et les représenter par le dessin suivant :

Pour une édition de Denys, il suffira d'utiliser un des manuscrits de cette classe 3, soit par exemple O, soit U, soit R, étant donné que jamais l'un d'entre eux ne fournit seul le vrai texte ou ne donne des indications indispensables. C'est pourquoi j'ai utilisé O, et, là où O fait défaut (293,7-301,20), je l'ai remplacé par U.

Nous pouvons maintenant revenir au problème qui, je le soupçonne, occupe depuis longtemps l'esprit du lecteur : pour quelle raison groupé-je N II O G J R U ? — C'est parce qu'ils sont les témoins d'une même famille : η. Et si je m'efforce de le prouver par des exemples, c'est que je vise aussi à montrer, non seulement que ces manuscrits dans leur accord représentent un seul archétype, mais encore quelle est la valeur de ce dernier. Je commence par certains passages où η semble avoir voulu améliorer la tradition par des conjectures :

140,9 stv apud optat, potential, om. a BCWZYTS: restil. η Va P E D v ;

144,11 ἀφχνη ευπρέπειαν a B CW ZD Y S Sin : id auctori η tantae offensioni fuisse videtur, ut illud tritissimum απλανή cum P E T v insereret:

177.31 τω a PB CSal. : τού η Y T2 e falsa interpretatione ;

181.28 ἀνανίὑσω aBC W Z : ἀνανεὑβωαεν (fort- ad I21,8) η PED YTS;

237.32 Θεοειδεια; a P R C W Z E D Y S v : ἀγαθοειδεία η T (e 1. 29 intrusum) ;

237,35 χατ' αὑτών aBC W Z 1) v Sin recle : κατ' αὔτην η P E Y T S (κατ' αὑτόν U} locutionis vi non perspecta (cf. ad locum) conieccrunl;

260,» ἐχφαντοριχβΐ in contextum inseruerunt r, Q2 P E C Y T, verbis πρό; ημών non recte acceptis (cf. ad loc.) ;

261,21 ὑπό τών αγγέλων οράσεων recte α PBCWZ1EDS : male mutaverunt in υπο τών αγγελικών ὁράσιων constructione non perspecta N H G Z U v. Errorem frustra tollere temptaverunt ὑπό τών omisso O J Y, τη; post υπό addito R (decst T).

301,23 ἀντιτυπεΐ; a P B C W Z : αντιτὑπου; η SED Y e conieclura ut vid. (decst T).

304.29 ὑπερβεβηχυιών α C E D Sv : υποβεδηχικών η B W Z Y coni. (cf. ad loc.) J

321,» μυτιάδα; μυοία; M Va P C E Y S : μὑρια; μυριάδα; ad LXX restit. η Q X K B \V 7. D v ; (decsl T).

340,3 ἀιικ-.νητω κίνησε: a G P C W Z T : in ἀειδινήτω mutaverunt η B E D Y S, ne duae eiusdem radicis voces confligerent.

Hand scio, an huc pertineant 140,13 των ἰΐχόνων add. η P E D quod interpretamentum sapii : om. a BC W Z Y T S v ;

i »1,20 μορφαί; a BCWZTSv : ζίλλεαιν η μορφαι glossa in contextum recepta η P E D Y ;

292,33 αὐταὶ M Va Q G U P W CZ I) λ' S v αυτὰ H : αυται false coni. N O J R (i· e. η) X K B E (deést T).

Ces passages montrent bien que η a plus d'une fois et assez souvent modifié arbitrairement le texte, tandis que « apparaît comme entièrement indemne de toute conjecture. C'est pourquoi j'ai opté, même là où on ne voit pas clairement quels sont les manuscrits qui ont conservé la vraie leçon, pour a, surtout quand cette classe était soutenue par un autre témoin, et cela bien que je sois presque certain d'avoir ici et là accueilli une faute :

v.g. 140,21 αἰτιάσαιτο M Va P Z Y T : αἴτιάσοιτο η O X K B C W Es I) S; 145,5 τῶν alter.om. N O X K Y Tv : habent M Va Q H G J R U P B C W Z E D; 180,8 μεν ουσα: M Q X K I— a) PB C W Z V T : μένουσαι η Va E DS; 257,25 ἱεριυτάτχι M Va (—a) PE DY : ἁγιωτίται Ql Kr B CW Z.T SX (sed in mg. add. καὶ :£φωτάται | v ; 260,6 μεν M Va Q X I1GRU P B C W E YTS praestare videtur propter 3ε sequens: μην NOJKZDv; 121,17 αναγωγήν η BCYTS nescio an lapsu stili ortum sit : αναγωγικήν α P E VV Z I).

Mais sans doute en quelques endroits la famille η a-t-ellc conserve la vraie leçon, en suivant une tradition plus pure ou bien l'a-t-elle restituée par conjecture :

v. g. 137,30 ποσώ η X P W Z E D T v Max. recte : πω M Va Q G B C Y S Sin ποιώ K ;

140,6 ἡμi transpos. r. P, quo clarior antithesis efficeretur;

141,28 μήτε η P E D : minus apte μή a BBC YT S v μηοε W Z;

257,12 πρεπωδεστάτη recte servaverunt aut restituerunt η X (in mg.η—αἴ) K2ETSv : πρεπω5εστάτα: facili errore M Va Kl P B CWZY—oiçQD;

301,8 ἑαυτήν vel αυτήν η W ED : αυτήν formam usitatam habent α R P C Z Y S Sin αυτή X K αυτή Bv ;

308,3 αυτό xtvcSv η Γ) recte u.v. : αὐτοκινών a ceti.

332,27 πληΟὐχ: magis placet N 11 O R.I (= η) W Z f) Y S : πληΟύει a I' G P T eetl. (πληΟεύει v)

332,42 ὑποπτερού η BWZSv vox platonica in πτερωτού ad LXX mutata est in a P C E D Y T.

Puisque la manière dont ces manuscrits ont pu dériver d'une source unique est assez évidente, il faut maintenant apprécier l'une et l'autre classes. Pour ce faire, il est

d'une grande importance de considérer les désaccords entre N 11 et O G .1 R L' :

v. g. 180,17 η αυτά« Q K B C W Z E Y II v : αὑταἱ« O G .1 B U P D e conieclura, ut opinor; 181,18 :<î>xot;w · transpos. OGJ B U P B D e conieclura, ne hiatus fieret; 181,26 ουρανίου transpos., ne duo σ confligerent OGJ RC P D Q ; 209,17 ἀγαααι N H Q1 Kv : Οαυράζω OGJRU celt, glossema e Maximi scholio intrusum ; 212,17 πολλῶν add. secund. LXX O G .1 RUPDYS; 241,15 νοροΟίτηΟηναι O G .1 R U cum B C W Z E L) conieclura usi sunl ; 261,10 ἐρφήνωση» OJ B 1·2 W4Z4 coniecisse videntur pro illo minus 1rilo ιαράνώσιν; 273,27 αὑτΛ O G J RU αυτό I.'2) PQXKWCZY recte sive servaverunt sive conjectura facili restituerunt : αυτό celt.; 301,44 ἀνχλύγω O GJ R U P G D Y recte, sed nihil obstat, quin e coniectura sil : ἀναλόγω cell. ; 304,35 zai add. O G J R L' P B C W Z E I) Y, fortasse ni hiatus tolleretur; 305,17 χα·. add. OGJ RU E Y K2 e conieclura ; 329,19 αγον O G .1 R U PC W Z E Y inscr. falsa coniectnra ; 329,35 αΜηταΐ? O G J R U II Q X K P C E D Y falsa interpretatione pro αίσΟητοτ coti.; 332,5 OGPBCWZDVaQ tritum verbum απλήν pro απαλήν sensu non perspecto, coniecerunt ; 333,38 πτησίν OGJRUBDY corruptelam archetypi vel exemplaris sanare temptantes.

Les considérations précédentes montrent suffisamment, me semble-t-il, que la tradition des manuscrits N Π O G J R L", issue d'une source unique, s'est partagée en deux branches dont chacune garde scs caractères particuliers. Pour esquisser celte parenté sous la forme d'un stemma, je propose le dessin suivant :

On peut donc facilement sc rendre compte que, soit souvent ailleurs soit dans les passages cités ci-dessus, les

manuscrits O G J R U (qu'ils soient seuls ou qu'ils s'accordent avec P) ne recèlent rien de bon qui ait disparu dans les autres, et qu'ils n'apportent pas par eux-mêmes de bonnes leçons ou des leçons qui soient de quelque utilité pour restituer le vrai texte de l'auteur. C'est pourquoi, partout où N 11 et O G J RU sont en désaccord, N II ou bien H (N seul faisant defaut), pourvu qu'ils soient d'accord avec «ou avec undes manuscrits d'origine mêlée que je vais bientôt décrire, possèdent une plus grande autorité. A l'inverse, l'autorité de la souche «, quand d'autres manuscrits comme P ou B C Z ou N H s'y ajoutent, doit être regardée comme la plus forte.

Telles sont donc les deux familles de manuscrits « et η entre lesquelles sont interposés beaucoup de manuscrits qui se rapprochent davantage tantôt de « et tantôt de η. Ce sont ceux que j'ai déjà fait connaître dans des exemples allégués plus haut afin de ne pas revenir deux fois ou plus souvent sur les mêmes passages. Il reste à les décrire et à marquer leurs caractéristiques.

3. Les manuscrits d'origine mêlée.

Entre tous se distingue, par la date et par le caractère, le *Vaticanus Palatinus* 123 (= P) : début du xc siècle (sauf le dernier folio qui est du xve), mutilé dans les premières pages, écriture élégante. Il contient les œuvres de Denys en 186 feuilles. Cil se trouve f. 5-39. Les scholies de Maxime ont été ajoutées en marge comme dans la plupart des manuscrits. Mais le livre a été abîmé par suite de l'humidité et des vers et il est en mauvais état. Il manque une feuille entre 11 et 12. De plus P souffre de fautes d'orthographes et de négligences, mais les unes et les autres ne sont pourtant ni très nombreuses ni considérables.

11 est difficile de montrer ce qui sépare P des autres manuscrits. En effet, bien qu'il ait été prouvé plus haut (p. 25) que souvent P s'accorde avec c, c'est-à-dirc O G J R U. cependant son texte ne doit pas être ratta-

ché à 5 ; on le voit par exemple dans les passages suivants :

121,17 ἀναγωγιχην P a al. : αναγωγήν η al. ; 136,35 δ'ἵ P M K Nv : τε OGJ celt.; 237,32 Θεοειδεία P a al. : αγαθοειδεία η al. ; 332,27 «ληΘύνεε r, W Z D Y S : πλτ,Μει P a G B C E T.

Mais il ne semble pas non plus que P ait été écrit d'après un seul des autres manuscrits. En voici la preuve :

137,36 sq. ἐξυβρίζειν — αποπλανάν P, defectum archetypi ita sanare conatus est, ut ea verba penderent ab εμελλεν, quod secuti sunt E WZv ; 141,35 tx πάντων αυτών scripsit P, quod aliunde traditum non erat; secuti sunt Z Y ; 163,18 ἱεράν τινα καθόλου διαχόαμησιν δηλοἴ sic verba collocavit P, accesseiunt Va K v.; 165,46 τελουμίνου P pro τελειονμίνου scripsit, ut lineae 168,8 responderet, id secuti sunt BWZDv; 163,42 ΙλευθεροῦαΘαι P fort, *e* coniectura : ήλευΘερωσΘζι ceti. : 163,14 ἰνόντα : ovra PQ2 ; 180,4 νοεαω P pro νοητῶ posuit, cum νοητῶ cum deo uniri non nisi summis hierarchise ordinibus secundum opinionem Neoplatonicorum velut Procli deceat. Ad P se adplicuit Y ; 200,39zai alterum om. P; 205,29 καὶ add. Pe coniectura ut vid. ; item II D ; 205,35 ἀ·ζαπεπλααμ>νον P et WZv, cum ἐν πρωτούργω δυνάμει ad ἀναπεπληαμίνov retulisset; 208,14 ὡ P bene add., quia post ἰχψαίνεται non interpunxerat, id quod L>v secuti sunt; 209,36 κατά τάξιν ; κατ' ἀξίαν P cl Ov levi errore; 241,15 νενομοΘετἱἵσΘαι P recte ut puto, restituit, errorem enim archetypi νενομοΘετητα! M Va K 11 servare videntur; 260,38 οὐδἵ : οὔτε P coniecit, ut ad normam οὔτε—οὐδε restitueret, cui conicclurac BCW'Z'i) Y assentiunt ; 284,24 καὶ add. P bene; 292,21 ὑπερτέρων : υπερτάτων P, nimia scilicet subtilitate coniecit, ut quaestioni I. 22 sq. responderet; 329,19 ἄγαν inser. P, quod vim verbi transilivi, quae in ἀλλοιωπχόν subest, non intellexit. In eundem errorem secum traxit O G J C W Z E Y; 337,5 πόρον levi coniectura P, quem Z prosecutus est; librario vis Platonica in mentem venisse videtur. Quae mihi consideranti etiam illud ἀπαξλεγόμενον 304,11 ὑδρότητα, quod Pet WZ praebent, cuique ἡσυχίαν Sinaitici succurrere videtur, studio et doctrinae auctoris P deberi, Sinaiticus vero 0:ανίαν ιδιότητα per ησυχίαν τή θεότητα non tam vertisse quam interpretatus esse videtur. Sed res in suspenso manet.

Cela dit, je ne doute pas que P, avec scs caractères particuliers, soit Γœuvre d'un érudit du ix° siècle ou du xc, féru de philologie. De cette sorte « d'édition », bien qu'on n'en trouve pas de copie dans les manuscrits que

nous avons examinés, les leçons propres ont passé de côté et. d'autre dans des manuscrits plus récents, mais, pour parler à la façon de Georges Pasquali [1] elles ont été comme une goutte d'huile qui tombe sur de l'eau, s'y étend, tandis que le courant l'entraîne en même temps dans son cours.

Ainsi donc, bien qu'il soit, évident que P n'a pas gardé scrupuleusement la tradition de son modèle, mais a librement composé son texte à partir des deux sources opposées, cependant nous nous appuyons sur son autorité pour juger des témoins, car là où il a consulté η, il a accueilli toujours une variante ou bien expurgée ou bien ramenée à la norme grammaticale, mais jamais une variante fausse ; tandis que, là où il a consulté *a,* c'était souvent pour lui emprunter une variante plus rare, moins facile et sans doute authentique :

v. g. I « 1,48 αβκον P M Q N II B W» Zl E : ἀρκτον celt. ; 180,8 ;a s v ουσα: P M Q K B C W 7. Y X T : uÉvovsat cett. ; 181,22 ijizaîituev P M Va Q U O recle (cf. 241,3j : ἐ?£Γα·δiυσιν cett.; 305,3 û~ip : u-6 P M Va D lectio et difficilior cl melior; 328,26 καi τΛινταια? transpos. P M Va Y nescio qua de causa; 340,27 verba τοϊiφωταγωγοΰντο; pro glossa habita oin. P Q B W Z Sin.

Bien plus, il y a des erreurs communes entre P et a :

257,12 ιτριΐτωδiοτάται P M Va K B C W 7. Y : πρε-ωδiβτάτη recto cett. ; 260,19 ιεραρχiα:; : ·εραρχ·.κα;; P M ; 301,8 ἑαυτην : aΣτην P a *C* 7. Y Sin ; 305,1 Ιερό : νοερό; P M Va E e glossa velere in textum' inlrusa ; 305,19 i^ερουσiω : νχερονβiω P M Va ; 305,43 ante *ïr'* αυτόν add. τα 3·'αυτών P M Va Y, quae glossa esso videtur; 308,20 mendum archetypi δ:αυτη false in οι' αὑτου mutaverunt P M B \VSZ2; 336,13 Ç'orooavaav : πρ:οτσαάνε·.αν minus apte P M Va O G JUREYv.

Ainsi partout où P s'accorde avec a, il semble retrouver la leçon d'un modèle très ancien, encore qu'elle soit obscure.

Nous allons passer aux autres manuscrits d'origine mêlée. .J'en parlerai brièvement, parce que je n'ai trouvé

1. Cf. *Gnomon,* V, 1929, p. 430 sq.

à peu près aucun profit à les examiner, sinon une aide pour établir la valeur du témoignage des autres manuscrits. Les manuscrits en question, en effet, ne contiennent à peu près aucune leçon que nous n'ayons connue par les témoins cités plus haut, ou que n'importe quel copiste n'ait pu découvrir par conjecture.

En tête vient le *Parisinus graecus* 439, *olîm Fonlebl.· Regius* 2264 (— B:, xie siècle, parchemin, 118 feuilles, écriture très élégante. Il contient toutes les œuvres de Dcnys, les seholics de Maxime, mais moins abondantes que dans les autres manuscrits. A partir du chapitre X, les seholics font complètement défaut. CH se trouve f. 1-26. Entre les lignes le copiste a ajouté ici et là des gloses (comme 145,21 ἀ-α·?α:νεσθαι sscr. ἀζαρνεΐσΟαι ; 180,5 ἐμφε'ρειαν sscr. ὁμσιότητα ; 180,8 προσεχεί sscr. συνημμένα·.). Le ν qu'on appelle éphelkyston a souvent été employé avant les consonnes. Les graphies qui, dans B, sont dues à l'itacisme, ou les fautes de négligence ont été en partie corrigées par une main plus récente, B2. Au f. 1.18 se trouve un colophon que j'ai eu de la peine à lire. Voici à peu près le texte :

ὼ χρὶσκ, βώζοι τώ πόθ<>» χτησβμένω· ξενοφών τη σώδούλι.» ζα· προέδρω παλχ!α πόλιω; καὶ αονάχου ὑ των στον?ιων.

Ainsi le manuscrit avait été écrit ou conservé dans le monastère de Jean Je Studite à Constantinople. L'auteur de ce manuscrit a d'abord, en quelques passages, corrompu la tradition par des corrections :

v. g. 261,33 ἐΟναγόν in εβνάρχον verbum tritum mutavit: 301,8 αὐτ»ὶ couiecit constructione non perspecta item v; 329,16 ἀναφάναι pro ἀναφαίνοί posuit ; 340,3 *r.cpt τό* ταὐτὸν in περ: ταὐτόν mutavit.

Ensuite, il a pratiqué la « contamination » en mêlant les textes de deux ou plusieurs modèles. On le voit par exemple à 137,30 : ι:ω; sscr. πσσώ . Là où B a suivi η, il adopte ou bien une conjecture ou bien une leçon expurgée 1 ou bien une variante 2. Mais là où il s'accorde

1. Ci. apparat à 241,15; 304,29.
2. Cf. 301,4 ; 332,42.

avec a, il tombe parfois avec lui dans la même erreur :

v. g. 208,19 ὑποδεδηκοτο : ὑπιρζίδηζο'το B Va Q K ; 304,10 ὠἱ false iûser. B Va ; 321,6 ἰπαναζλώσα B M Va pro ἰπαζαζυζλοὑσζ.

Il reste à montrer que B n'a pas fait souche :

v. g. 208,22 ατρεπτον τά εω propter homoioleleutoi» οιη. B; de 201,32, iam supra dixi; 141,16 otoauivouç—-φωτοηδεΐϊ τυ/α; unam fere lineam οιη. B ; 329,41 t»Ûi» oui. B.

Avec B s'apparente, semble-t-il, d'une certaine façon, le *Parisians graecus* 440, *olim Mazarineiis Regius* 2263 (= C), xnc siècle, parchemin, écriture très nette. Il contient toutes les œuvres de Denys pourvues des scholies de Maxime, la lettre de Polycrate d'Éphèse au pape Victor \ un fragment de Clément d'Alexandrie sur l'cvangélistc Jean, un fragment du de *vita contemplativa* de Philon, et enfin la vic de Denys. En tout, 185 feuilles. Il manque, après le f. 105, la dernière partie de CH (à partir de 340,12 καἱ σωτηρία), et la première partie de EC (jusqu'à Ιεραρχία ἁγιαστεία 372,11). Des scholies, une partie est écrite en semi-onciales et l'autre par une main plus récente en ces minuscules de l'écriture qu'on appelle cursive.

Comme dans B, de même dans G le texte de Denys apparaît mal corrigé et « contaminé » (237,18 au-dessus de εκοαίνει on a ajouté γρ εμφαίνει)· C'est pourquoi nous tenons C comme un excellent témoin, mais sans valeur pour l'histoire du texte des œuvres de l'Aréopagitc, bien qu'en un petit nombre de passages (comme 273,12 ἑκαστη C cum Sin rectc : ἑκαστη celt.), ou bien seul ou bien à l'aide d'un autre manuscrit, il ait restitué plutôt que conservé le vrai texte. Que seul dans 241,11 il ait omis καἱ—ἐπιτρεπόμενον (12), et qu'en 328,37 il ait transposé σχεδόν, cela prouve qu'il n'a servi de modèle à aucun manuscrit plus récent.

11 faut rapprocher de ces manuscrits le *Vaticanas graecus* 370 (— W), xe ou xic siècle, parchemin, contenant les

1. Cf. Euskbk» *Hist. eccl.9* Vt 2'·.

œuvres de Denys et les scholies de Maxime. CH se trouve f. 4-32. Le texte et une partie des scholies paraissent avoir été écrits par le même copiste, tandis qu'une seconde main a ajouté l'autre partie des scholies, mais cependant pas toutes celles qu'on trouve dans les autres manuscrits ; clic a corrigé aussi les fautes de la première main et ajouté des gloses dans une écriture très négligée. Un lecteur latin a trouvé bon d'insérer un grand nombre de gloses latines dans les chapitres I et 11. Quant à ce qui regarde le caractère du texte, on voit que le copiste y a introduit des conjectures ; en voici des exemples :

137,28 αὐτά : αὐτά W e contectura item Z; 145,14 «νορ-οιοτήτων pro ἀνορΛ!·.ιν ὀρΛιοτ^των pos WZ nescio an a<l 137,35. Sed cf. 141,12; 165,37 5zî? κάθαρσήν : ἰ»π«ρκάὐαρσι WZa; ὑ~ερ ©ω : ὑ.τίρ-φωτiι; WZ; 196,37 =v ont. WZ non liquet utrum errore an e conieclura ; 201,3 xa? add- W, ut sic accipiatur orationis vis : κατά την εγγύτητα καί (το)ίδρίσΟα: inepte item Z; 205, ·3 ἀπαΟιίχ— αὐλία eras W, falso suppi. W2 (cf. ad loc.J ; 209,7 articulum bene ad·!. W Z, item 209,215 ; 308,18 errorem exemplaris τοὐ οντο ἀληΟiι infeliciter in τοὐ οντο αληθώ corr. W Z ; 332,26 προ τή Οείοτερα in προ την *(κ-.οτίρχν* corr. \V constructione non perspecta ; 333,34- *ίργ'.ζχι* : îsacuoix: coni. VV Z ; 340,3 περί τό ταὐτόν : πto: ταὐτό falso W Z.

On voit que, dans tous ces passages, Z, dont nous allons bientôt parler, suit VV.

Mentionnons comme une copie de ce manuscrit le *Vaticanus graecus* 207, *olim* I 100 (= Z), papier, xne siècle, 373 feuilles, œuvre de divers copistes. Il contient les œuvres de Théodore le Prodrome, d'Euclide, de Maxime Planude et de Dcnys. CH se trouve aux *f.* 279-294. La plupart de ces feuilles ont été abîmées par l'humidité ou par les mites, réparées ensuite par du papier neuf qui nous a conservé les pages morcelées. A la vérité, le texte fourmille d'itacismes ou de fautes ducs à l'ingéniosité : tout cela a été aggravé plutôt que diminué par une main plus récente qui s'est aventurée dans ce texte, Z3. Par ailleurs les conjectures sont nombreuses.

Les deux manuscrits étant décrits, je montrerai que Z est dérivé de W, cc qu'on peut voir clairement soit dans les passages cités plus haut, où VV s'accorde avec Z contre d'autres manuscrits, soit par les exemples suivants :

144.20 νο·ρων : νοητών W Z ;
1β4»37 προ τό : litteras το del., restât, m. rec. XV Z1;
164.43 post τελειωτικόν ca 8 liti, cras W Z ;
177.14 ante χαλώ; add. μεντοι XV Z1;
177,17 έποπτευτiον : iχόπτευον W (corr. W1) Z (corr Z
177,17 όπω : sscr. ivα WJZf;
180.14 <ν μετουσία——χα: πολλχχώ om. G XX Z J
180.45 δπω - ύποτυπωσιν in rasuram ins. XX'2 Z
196.5 titulum capitis 4 falso ante cup. 5 repctiv. XX' Z ;
200.22 in titulo τi η μiση— τελευταiα oui. XV Z;
205,40 post άρρεπώ 2 verba cras, (άνωφερε xai?) W Z ;
205.43 άπαΟείχ—αυλίφ eras. W'Z, inser. in rasuram άγχινοiα καi οξύτητι και ύπερτχτη άγνότητε XX'2 Z
209,29 χαΟαφεται XV Z del., inser. λαμπρύνεται XV Z3 ;
209.34 χάΟχρσι XV' Z eras, inser. ελαμψε (sic) XV Z·;
209.38 χαΟαiρει W Z del. inser. φωτiζει XV2Z ;
240.22 χαθαiρετχι XV Z eras, suppi, και W' Z αγιάζεται XV Z2;
240.38 χαϋαρτιχαi XV Z eras., sscr. φωτιστικαi XV2Z2 ;
241.5 post άγγελον ca. 23 litt. eras. XV Z ;
261,13 inter και et μόνην rasura (άλλοι; ?) W Z ;
261.21 οράσεων—αγγέλων om. W'eras. Z, in mg. add. W 3;
272.35 τελεταρχιχη : inter c et κ rasura W Z ;
308,2 διατηρώ — αυτό; om. XV Z ;
337.45 οΐμον om. XX' Z ;
3i0,8 άδεχτοi— ηδονζ cras. W Z, Z idem fere ac W inseruit exceptis his adnotationibus in mg. additis : ad οi θεiοι νόε; in mg. οi άγιοι νόε ; ad Οεόπται— λέγονται : in mg. Οεοπτηταi και iνοι; χαiρει έν τοi; καi αυτοi συγχαiρουσ: αύτώ. δια δη τούτο λέγονται καi συγχαiρειν τω 6εω επi ε5ρiοει καi Ηιστροφ^ των απολωλότων.

Je ne sais pas, dans ces conditions, si W2 et Z2 représentent un même copiste ; mais il n'est personne, je pense, qui me reprochera d'avoir exclu Z de l apparat.

Bien que ces manuscrits B C W Z aient chacun leurs caractères propres, cependant ils paraissent tous unis entre eux par une certaine parenté. Non seulement ils sont souvent d'accord avec a, en conservant de cc manus-

crit une leçon fausse ou en confirmant une *lectio difficilior* du même, tandis que, par rapport à η, ils suivent scs corrections, mais encore ils sc séparent de tous les autres par des fautes communes :

v. g. 208,15 πι·/ : πάσαν falso B C W Z ; 240,37 ï &ατικη : ὑραρχιζη; B C W Z ; τiλiστιχα· : τΕλεστα: B G W Z cutn l' ; 260,18 καὶ μήν καὶ : καὶ μήν B C W Z.

Nous lirons de là un double argument : 1° BC W Z, bien que « contaminés », remontent à une source commune ; 2° ils ont beaucoup de valeur pour confirmer la recension a. Mais partout où C est en désaccord avec B ou B W Z, ou bien c'est pour éviter une faute de B, ou bien c'est qu'il a préféré pour une autre raison les leçons la plupart du temps de P ou quelquefois d'a ; et de même, quand Z est en désaccord avec B ou B C, c'est pour un motif semblable, car ce manuscrit Z s'accorde d'une façon étonnante avec P :

v. g. 137,36 sqq. (cf. p. 27) ; 300,22 καὶ : zàv P W Z falso ; 304,11 :cf. p. 27} ; 305,17 διαυγiiα : διαυγοὺ coni. P W Z Sin.; 308,18 του ὀντω αληθοὺ : του οντο ἀληΟi P, ἒon in του οντο αληθὠ W Z ; 328,10 iïραρ/ουμiνα;—iεεαοχοὺσχ; propter liomoioleJeuton om. I' H-» Z ; 337,5 ἐφορον : όψ<πο?ον P Z ;

Mais, bien que W Z soient unis d'une façon plus étroite avec P, cependant c'est l'édition particulière de P qui a exercé sur B et C une influence dont nous constatons partout les traces (cf. p. 23 sqq.).

Un manuscrit se présente comme indépendant, c'est le *Parisinus graecus* 442, *olim Medîceus-Regius* 2262 (= E) xne siècle, parchemin, 253 feuilles. Il contient les œuvres de l'Aréopagite avec les scholies de Maxime, le tout du meme copiste. CII se trouve aux f. 8-65. Les scholies sont moins abondantes qu'ailleurs et clics font tout à fait défaut à partir du f. 33 r (ch. VIII). Plusieurs mains récentes ont ajoute entre les lignes des gloses, et ici et là, dans la marge, des lemines. Voici maintenant ce qui marque le caractère propre et Futilité de ce manuscrit : si l'on néglige toutes les fautes banales assez nombreuses

et si l’on ne parle pas du t adscrit dont l’usage est arbitraire, les conjectures témoignent d’un copiste qui n’est pas sans connaissance du sujet :

v. g. 144.42 φ».»τiζ»ν legerat E ul Q ; unde el 41 καταυγάζω» in— γάζων male correxi! ; 196,37 mendum exemplaris κχτϊδουϊν infeliciter in ζατ<ίδο}Μ·ζ corr. ; 208,3 τόν ... τον iterat lectionibus τό ceterorum et τόν Va P confusis; 208,18 xat add., ut autyit;, quod erat fortasse in exemplari (cf. Va), melius quadraret ; 305,6 ζ.ολυ-Otâpονo; : φ(λο6«χμονο E uoce Platonica substituta ; 305,35 ejwvj-ο·ω; in ἐμπυρο? corr., cum adverbiorum usum Dionysiunum non intellexisset; 305,18 ἡ 0;αο/ια coni. E, ul ad αὕτη (17) referatur.

Mais l’auteur de E, non seulement a fait confiance à son propre génie pour la correction du texte, mais il a encore collationné un bon nombre de modèles. La chose est évidente, par exemple d’après :

141,7 τψΛαι E cum celt., sed sscr. h ἀλλο:; καί νυν : καί ν5ν habent M Va.

Étant donné qu’il n’a conservé intégralement la tradition d’aucune famille et qu’il ne transmet jamais seul une leçon vraie on digne d’attention, on peut l’exclure de l’apparat critique. Cependant, pour ne pas trahir notre devoir de critique avant d’avoir tout examiné, nous allons dire ce qui sépare E et les autres manuscrits. E a suivi P ou η seulement, quand il préférait leurs leçons à celles de tous les autres manuscrits. Mais, quand il s’inspire de M Va. souvent il tombe avec eux dans l’erreur :

v. g. 168,4 αΐτάδοσ-.ν : διάδοσιν E M Va D ; 168,9 ante τ?i add. δια E M Va I) ; 180.9 lapsum M repraesentat (cf. p. 6) ; 180,20 ὁ νο'jxoj : ὁμοίω ME; 180,46 νποτύπ«ι>«ιν : ὑποτυΛώσκ; E M Va Q K ; 181,44 it; : καί M Va E ; 209,39 νυν : ?,ν E Va ; 333,24 ο'χοδοαητιζόν : οἵζοδο-ῗχόν E M Z

C’est pourquoi il semble clair que le texte de E trahit l’influence de la famille z et qu'il a été corrigé d’après η ou bien P B C W Z.

Des deux manuscrits dont il nous reste à parler, l’un et l’autre de peu de valeur, le premier est le *Parisinus*

graecus 441, *olim Regius* 2267 (= D) : il contient les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, un *Pascha·lion* qui va de l'année 1352 à l'année 1359, ce qui date probablement sa rédaction d'avant 1352. De plus l'écriture indique la fin du xnie siècle ou le commencement du xivc : c'est ce qu'un éminent paléographe, J. Irigoin, de Paris, a bien voulu m'assurer. 1l y a 108 feuilles, dont f. 5-25 contiennent CH. Au premier folio la main d'un ancien copiste a noté : « Opera Dionysii, quomodo ea excudit Guill. Morellius anno 1562. » Il s'agit donc d'un des manuscrits utilisés par Morellius» quand il allait faire la première édition de son Denys. Le texte et les scholies ont été écrits par une seule main, d'une écriture très nette ressemblant à celle de H. Une autre main plus récente D2 a ajouté les scholies omises par D; elle a également restitué à l'encre les lemmes rouges qui s'étaient effacés. Ensuite, un lecteur d'une époque plus récente a fait certaines corrections et a inséré des gloses ; il s'agit d'un autre que Morellius : c'est ce que m'a assuré encore J. Irigoin. Le premier copiste, bien qu'il soit tombé assez souvent dans ces erreurs qui échappent même à un scribe très habile, montre sa science, ici et là, par des conjectures :

v. g. 305,10 τη iv : zai iv rîj coni. inepte D ; 329,14- πάντων Iranspos., ut liiutuin fugeret; 329,18 τά : των coni, vi vocis ἀλ-XotoKcxôv transitiva non perspecta ; 329,39 αὐτά ad oJc:a; refert, sed de inlelligentiis, quae voti ojpfvtot dicuntur, res est; 336,4- ήμ·7ν solus trenspos.

Là où il a suivi la tradition, il le fait la plupart du temps en accord avec B C W Z ; si l'on en veut des exemples, qu'on se reporte, à ce que j'ai dit plus haut (p. 23 sq.) : souvent il s'accorde avec le seul E dont il ne se sépare guère que pour préférer une leçon soit de P soit de η ; deux fois il se trouve d'accord avec M Va E d'une façon étonnante : 168,4 et 9 (cf. p. 34), ce qui a pu arriver difficilement par hasard. Mais jamais il ne fournit seul une leçon qui, sans être la bonne, soit du moins digne de quelque attention ; c'est pourquoi D, en tant qu'il repre-

sente une édition particulière très corrigée, n'a pas d'intérêt pour la nôtre.

Le second manuscrit de ce même siècle est le *Vallicellianus* 17 (B 80) (— Y), papier, 177 feuilles intactes, et 153 dont il ne reste que la moitié inférieure. Il comprend : ζάνωνα ε'. τον ζύρ'.σν ζχ· θεόν ζαὶ σωτῆρα ημών Ἰησοῦν χριστόν τον ζράταιον ζτλ. toutes les œuvres de Denys, la dissertation d'Epiphane περὶ μέτρων ζα'ι σταθμών x, un court traité sur les parties du corps humain, les hymnes de Nicéphore Blemmidas, du meme le s- ζοιμηΟέντα , et de Jean Chrysostome les τροπάρια εἴσοδιζά, ζάνωνα ευχαριστήριον ει τον ζυριον. La main d'un rubricaleur a complété les f. 1-5, 154-177. CH se trouve aux f. 7-40. Le texte ne souffre presque d'aucune faute quelle qu'elle soit, et il a été l'objet d'un tel soin qu'il ne présent e aucune leçon, même moins bonne, qui ne soit pas justifiée.

v. g. 13~,2·$ αυτά : αύτου Y O .l **IP**; 137,32 π-:ρ:τ:ύένσα: : π'ριηθi-viiYDJCIl1 Sin; 168,$ τιλουμίνο»; : τελειο»μ£νου< YO.l ; 177,31 τώ : τθ5 falso coni. YOJ 11 ; 261,21 ΰπά τ<δν αγγελικών exemplaris callide sed non recte in άγγίλιζών corr. Y O .l.

En quatre passages Y est d'accord avec O G J. mais je ne sais pas s'il conserve là une bonne leçon qui viendrait d'un exemplaire très ancien, à nous inconnu, ou bien s'il l'a peut-être trouvée par conjecture :

lit),12 χναγωγιο» cell, v : αναγωγών Y O G .l D; 177,21 5' inser. post πρώτον Y O G .l ; 260,20 x«t a ceti, additum reele om. Y (.) J WZ Sin ; item 261,4 7.

Comme tous les manuscrits d'origine mêlée, Y offre ici et là des leçons disséminées du manuscrit P :

v. g. 180,4 cum P habet νοερώ; pro νοητώ ; 241,13 νενομοΟετήβΟαι Y cum P : 257,24 τε om. P Y.

Mais il ne s'accorde nulle part, avec a contre tous les autres, et jamais non plus il n'a conservé seul le texte de

1. Cf. *Melrolog. scriptor. reliqu..* éd. Hultsch, Leipzig, 1882, 51-55 distinctio I, 218-25.

l'auteur ou intégral ou corrigé : c'est pourquoi on peut l'exclure de l'apparat.

Oisons enfin quelques mots des deux manuscrits d'Oxford dont nous n'avons pas fait une collation complète, mais dont nous avons examiné les chapitres 1 et (I et beaucoup de passages importants.

Le premier est *VOxoniensis Collegii Corpori» Christi* 141 (=s T), parchemin, xne siècle. Il contient non seulement toutes les œuvres de Denys accompagnées des scholies de Maxime, mais encore des fragments (il semble selon le catalogue — que ce soit les mêmes que Va) de Polycrate, de Philon, de Clément, lia 125 feuilles ; Cil sc trouve aux f. 4-26, mais avec une lacune de 8 feuilles, c'est-à-dire d'un quaternion (CII 260.7 εἴρηται -321,10 ὐζερββϐηκυίαι). Une première main a écrit le texte, l'a orné d'initiales et a inscrit en onciales les titres et une partie des scholies. Une main plus récente a complété les scholies et ajouté au début, de chaque chapitre son contenu et, ici et là, des gloses juxtalinéaires.

Si on demande à quelle famille appartient T, on peut indiquer ceci : tout d'abord T a fait certains changements par conjecture :

v. g. 445,34 ἁγια : Oita T ; 336,13 ἄρω?Οφάνε : βεοφάνκαν T ;

ensuite, il a puisé à des sources variées de la tradition, ce qui apparaît bien par les exemples apportés plus haut (p. 23 sq.) comme par les passages suivants :

180,18 ἴx).s|x4:v sscr. γρ ελλαμψιν; 257.35 θείων sscr. ω ; 260.4 *Γ.',ό* ἡμῶν ἀγγελο·. παρὰ τοὑ προτίρον ἱκοαντοραοὶ των προτε'ρων οἵζε·.ό·τερον ονομαζόμενοι utriusque stirpis lectionibus confusis ut Nil; 333,19 ευθεια supra -εια scripsit ε.

Ainsi T, qui en aucun passage ne nous apporte un secours pour résoudre nos hésitations, peut être laissé de côté par notre édition.

L'autre est *VOxoniensis Collegii Lincolnensis* 14 (— S), début du xnie siècle, parchemin, écriture soignée. 11 con-

tient les œuvres de l'Aréopagite éclairées par les scholies de Maxime. Il a 96 feuilles dont les f. 1-22 contiennent CH. C'est le même copiste qui a transcrit le texte et les scholies, et qui a corrigé des fautes ici et là. Sur le premier folio, une main, que Mrac Ruth Barbour attribue au xvie siècle, a tracé ces mots : ε·. yoi}«cv ζορυΒαλλία καὶ των φίλων. En vérité je préférerais lire κορυδάλλεω , étant donné que vraisemblablement ce manuscrit a appartenu à Théophile Korydallcus, illustre philosophe et. commentateur d'Aristote au xvne siècle.

Si nous examinons à quelle source il faut le rattacher, on peut regarder comme prouvé, soit par d'autres passages, soit par les exemples donnés plus haut (p. 23 sq.), qu'il a puisé tantôt dans a tantôt dans η, et qu'en cela il s'accorde souvent avec B C Z ou B C, de telle façon qu'il a pris presque toujours la leçon vraie ou la meilleure. Cependant qu'on se garde de croire que S soit préférable à tous les autres en aucun passage soit par la meilleure leçon, soit par une correction valable, soit même par une erreur dont on puisse conclure quelque chose pour le rapprochement des manuscrits. Aussi pensé-je qu'il faut rejeter le *Lincolniensis* comme superflu.

Appendice : Quelques autres manuscrits.

Les manuscrits nommés ci-dessus apportent à notre recherche du texte le plus correct une grande et suffisante abondance de témoignages. Cependant nous ne pensons pas qu'il faille passer sous silence toutes les indications que nous avons tirées des autres manuscrits : non pas que celles-ci puissent être de quelque utilité à l'éditeur, mais afin de rassurer autant que possible ceux qui se demanderaient si dans les manuscrits non utilisés se cacherait une recension encore ignorée. Je vais donc dire d'abord ce que j'ai trouvé, en 1954, dans cinq manuscrits de Paris.

Le principal parmi eux est le *Parisinus graecus* 933,

olim Salignaceus maior 1 de Morellius, alors *Regius* 2266, xc siècle, parchemin, 250 feuilles. Il contient les œuvres de Dcnys et l'éloge de Dcnys par Michel Syncellius ; minuscules penchées à droite, au-dessus de la ligne et appartenant à une seule et même main, celle qui a aussi ajouté en onciales les scholies de Maxime et les titres. Les exemples suivants prouvent que le texte vient de la même source que celui de X Q K :

120,1 του—χεφίλαων a textui praemiserunt 933 Q K et C WZ; 121,4 ôv : οντα 933 K ; 121,20 «οαρότω; : ά<φά:ω 933 Q K ; 121,21 [ιονίμω : αονοειδώ 933 α; 136,33 έχάστη : έκαστη; 933 VaQXKN HEW Z; 141,17 ψωτοειδεΐ et κα· alt. om. 933 Q K ; 144,6 αυτήν om. 933 K Y ; 168,14 ΐνόντα : οντα 933 Q P ; 177,31 αζωα : ζώα 933 X K M E; 301,48 0έσ<·. Si : Οεοε'.δώ; 933 τά Οεοειδώ; M Val Q1 ; 304.2 post και add. tî; 933 Qv ; 308,20 διαυγή recte 933 QKijCDY; 332,35 έκφαίνειν : ί;χφαΐν£ΐ 933 Q K.

Je citerai d'autres exemples plus bas, mais notons déjà qu'en deux passages importants notre manuscrit s'écarte de Q :

121,11 αρχικήν 933 cell. : ίεραρχιχήν Q αρχήν K ; 145,22 άνατεΐνισ'ίαι 933 celt. : άνατίθεσβαι Q,

et il a fait précéder le chapitre XV des mêmes mots que B E D, mais non pas que Q. Cependant comme nous possédons de la recension a des témoins sûrs et anciens, nous n'avons pas donné place dans notre apparat au *Parisi· nus* 933.

De moindre valeur est le *Parisians* 934, *olim Medicens-Régius* 2881, parchemin, xi® siècle, contenant les œuvres de Denys avec les scholies de Maxime, l'épître de Polycrate au pape Victor et des *excerpta* de la *Mysta? gogia ecclesiastica* de Maxime. Il s'accorde, comme nous Je verrons plus bas, tantôt avec *a,* tantôt avec η, en sorte qu'il n'appuie ou ne contredit ni l'une ni l'autre famille, mais doit être regardé comme « contaminé » : il paraît

1. Cf. TiiÊiiv, *Recherches pour une édition...,* p. 358.

en effet, d'après 237,32 ; 301,23 ; 336,13, avoir utilisé des modèles variés ou bien les différentes leçons d'un seul volume.

On ne doit pas accorder plus de valeur au *Parisinus Coislinianus* 86, parchemin, xiic siècle, contenant les œuvres de Denys commentées par Maxime, Fépître de Polycrate au pape Victor, l'œuvre de Clément d'Alexandrie intitulée *Quis dives salvetur* et un fragment, du *De vita contemplativa* de Philon. Le colophon montre que cet ouvrage a appartenu autrefois à la bibliothèque du monastère de Saint-Nicolas Stauronicetas au mont Athos. Chacun peut voir, d'après la distribution de ces textes et les passages cités plus bas, que le *Coislin.* 86 s'accorde d'une certaine façon avec les manuscrits d'origine mêlée B C W Z, cl que le passage 237,32 témoigne d'une tradition derivant de sources diverses.

De la classe **OGJ.il** faut rapprocher le *Parisinus Coislinianus* 85, papier, fin du xive siècle, dont voici Je colophon : *r.pzsitibt,* του τψ.ιωτάττυ τοὐ iv μοναχοί; κυρίου Μάρκου του κΰρτου των κατηχουμένων τὴ ἱερὰ; Λαύρα προ αγίου 'Αθανασίου, c'est-à-dire le monastère du mont Athos. Ce Marc est-il l'abbé de Saint-Lavra, auteur du traité conservé dans le manuscrit *Vaticanus* 101, année 1373, f. 15-24 ? Que de plus doctes tirent la question au clair. Ce manuscrit comprend toutes les œuvres de Denys et les scholies de Maxime en 363 feuilles ; CH se trouve f. 11-100.

ï.e dernier du groupe est le *Coislinianus* 254, papier, xvie siècle. 277 feuilles. Il contient les œuvres de l'Aréopagite avec les scholies de Maxime. Soit en considération des exemples cités plus bas, soit parce qu'en 120,1 il a fait précéder le texte des mots κεοάλαιον a', qu'en 137,35 il a ομοιότητα par une erreur commune avec K. et en outre parce qu'il a conservé les mêmes scholies que K (celles que j'ai collationnées dans les chapitres I et H), il faut

considérer ce manuscrit comme dérivant de la famille γ el peut-être comme le jumeau .de K.

Voici des exemples pouvant servir à la classification des cinq mss parisiens (les mss d'origine mêlée ne sont cités qu'à Litre de choix) :

V. g. : 121,17 ἱνδόττ,το *Par.* 934 *Coisl.* 85, 86, 254 cell. : ἐνεότητο *Par.* 933 M X ;
121.17 ἀναγωνήν Cois/. $5, 86 η C : ἀναγωγιζην *Par.* 933, 934 *Coisl.* 254 α ;
137.36 <ξυ?ρίζει *Coisl.* 85, 86 Q2 K η C : ἱ υόρϊζειν *Par.* 934 P E \V Z ονz ἐξυβρίζειν *Par.* 933 *Coisl.* 254 M Q ;
137.37 *ir.ozkv/i Coisl.* 85, 86 *Par.* 934 Q2OGJ (S Sin. : οὐζ ἀπε-πλάνα *Par.* 933 M Va Q N οὐζ ἀπεπλάνιι *Coisl.* 254 K ;
137.38 αὐτὸν *Par.* 933, 934 *Cois'.* 86 Va Q K O G.I C : αὐτῶν *Coisl.* 85, 254 M N H G ;
137.38 ἐνίζα-m *Par.* 933, 934 *Coisl.* 85, 86, 254 ;
140.21 αιτεάσαιτο *Par.* 934 M Va al. : αἴτ:άσο:το *Par.* 933 *Coisl.* 85, 86, 254 Q K η C ;
Iii,II αφανή *Par.* 933 *Coisl.* 85, 86, 254 M Q K C al. : απλανή *Par.* 934 η
144,48 αρζον *Par.* 933 M Q N IL al. : ασζτον *Par.* 934 *Coisl.* 85. 86 254 Va KnCal;
165,46 τελεωυμένου *Par.* 933 *Coisl.* 86 (corr. e τελούμενου), 254 cell. : τελουμένου; *Par.* 934 *Coisl.* 85 P B W ZD ;
177.21 post πρώτον add. δε *Coisl.* 85. 86 (in rec) OG J Y;
180,8 μίνουσα: *Par.* 933 icon', m. rec.), 934 *Coisl.* 85, 86 (sed corr. in μεν οὐσαι) Va η : μίν ουσαι *Coisl.* 254 M Q K C al.
180,45 ιιυήσα; τὸ *Par.* 933 *Coisl.* 254 Q K O : μύηση τὸ *Par.* 934 *Coisl.* 85, 86 M Va Π O G J C al. ;
200.22 6περουρανίων *Par.* 934 *Coisl.* 85 N O G J : «πουρανίων *Par.* 933 Co«/. 254 a H Sin ουρανίων *Coisl.* 86 B1 :
237,32 Οεοε:δε:α *Par.* 933 *Coisl.* 86 (sed add. in mg. iv αλλω ἀγα-Οοειδεία), 254 α : ἀγαΟοεώεία *Par.* 93» (sed corr. in θεοεεο-) *Coisl.* 85η;
301.23 ἀντιτυπεί *Par.* 933 (ante -ει Irinus liti, eras.) *Coisl.* 254 α G : αντιτύπου; *Par.* 934 (sed -ει sscr. nescio an cad. in.) *Coisl.* 85, 86r, ;
301,44 αναλογώ *Par.* 933 *Coisl.* 254 OGJC al. : ἀναλόγώ *Par.* 934 *Coisl.* 85, 86 a Nil;
304,29 ὑπεροεδηζυιών *Par.* 933 *Coisl* 86 (sed corr. in ὑπο6.) 254 Va Q K C al. : ὑ-οόϊόηζυιών *Par.* 934 *Coisl.* 85 η ;

305,17 διαύγεια Par. 933, 93$ *Coisl.* 254 a N il C : post διαύγεια add. καὶ *Coisl.* 83, 86 O G J al. ;
308.3 αὐτό; κ-.νôν *Par.* 934 Coû/. 86 η : αὐτοζινών *Par.* 933 *Coisl.* 85, 25$ a Cal.;
332,27 πληΟύνει *Coisl.* 85 η : πληΟύεε *Par.* 933, 03$ *Coisl.* 86, 254 a C ;
336,13 φωτοφάνειαν Par. 933 85, 86, 254 QK N Sin : πρωτοφάνειαν *Par.* 93$ (sed φω — sscr. ead. m.) M Va O G J al.

Parmi toutes les éditions des œuvres de FAréopagite, la plus remarquable est celle de Venise en 1755-56 ; on trouve dans ses marges les variantes qui viennent de la collation du *Marcianu# Venetus* 143 1, xie siècle, collation faite par le Grec Georges, fils de Constantin. Ainsi peut-on, grâce à ces indications, marquer très exactement le caractère de ce *Venetus.* Il est évident qu'il est uni assez étroitement avec η, et cela ressort d'abord des passages suivants :

121,17 αναγωγήν Ven. η BCY; 137.28 αυτού; Ven. II2 O J ; 137.36 εξορίζει Ven. η QBCDY; 1i0,13 τών εικόνων inser. *Ven.* η PED; 111,20 ζάλλεσιν ή μ/>ρφα: Ven. η P E D Y ; 165,12 τ-λεαταϊ *Ven.* 11 G J K1 ; 180,8 ριενουσαι Ven. Il O G J Va E D ; 180,45 μύηση το Ven. N H G J M Va B C E D Y ; 237.32 αγαδοειδεια Ven. η; 237,33 ξατ χύτην *Ven.* η PE Y ; 301,23 αντιτύπου; *Ven.* η ED Y; 332,27 τΛηβύνει *Ven.* η WZDY; 336,37 Οηριομορφία; Ven. N II O J P Z3 D ; 340,3 ἀπδινήτω Ven. N II O J B E 1) Y.

Λ l'intérieur de η, le *Ven.* se rapproche de 5 :

cf. 124,12 ἀνάγοι *Ven.* O ; 137,32 περιτιΟίναι Ven. O J IPCY ; 140,41 post δε add. καὶ *Ven.* OC; 141,11 χναοεδηκυία; Ven.J; 141,14 μεν om. *Ven.* OGJ ; lit,35 ἰννοήσαι *Ven.* J ; 168,9 μψήσε: Ven. G J ; 177,21 inser. *Ven.* O G .1 Y ; 177,24 γαρ : 81 Ven. O G J P ; 177,25 ἰαυτή : αυτή *Ven.* G J P; 181,33 post ἀλλα add. και Ven. O J ; 196,28 Οεαρχία; : Upxp/ια Ven. J ; 200,38 post *r.tpi* add. τον *Ven.* J ; 237,29 μεΟ' ἑαυτήν *Ven.* O G J P E D2 Y ; 240,8 Swaponocû/ *Ven.* -ώ; J ; 240,16 jura ναύτην Ven. O G W Z D : 241,16 τοï : των Ven. J ; 293,1 οὐκ ἰστιν Ven. G J ; 301,4 πάντα *Ven.* O G J x E λ ; 301.6 post οἰχείαν add. aux Ven. GJ E Y ; 305,17 post δίχυγε.α; add. και Ven. OGJ E Y Ks; 305,24 φανήν : φαεινήν Ven. OGJ D ; 333,38 πτήσιν *Ven.* O G J B D Y ; 336,13 πρωτοφάνειαν Ven. OGJ M Va PE Yv ; 337,42 προσόν; πρόσω Ven. J.

1. Cf. Tukry, *Recherches pour une édition...9* p. 360.

Cette parenté plus étroite avec c est d'autant plus vraisemblable que notre manuscrit ne contient pas seulement les mêmes œuvres que O, mais qu'il a encore introduit les scholies de Maxime, chacune à sa place, par le mot ερμηνεία, s'accordant en cela avec le seul O. Pourtant, il ressort des mêmes exemples que O n'est pas une copie du *Vendus.* Ajouterai-je encore les passages suivants :

137,30 ηω *Ven.* M Va Q G B C Y ; 201,3 iδρ£βθα< *Ven.* Va K Ev ; 209,1 τή add. Vert·, D Sin; 333,34 Îtopaîtxdj : 3:azptrtxÔç *Ven.*

Des sept manuscrits dont s'est servi Morellius, quatre nous sont connus : *Morellius* (— M) = *Par.* \'Yi ; *Salignace.us maior* ■= *Par.* 933 ; *Dionysianus* — le manuscrit conservé dans la section des pièces d'ivoire au Louvre et marqué du n° 100 x. Quant au quatrième, le *Budaeus,* on peut démontrer qu'il est le même que le *Par.* 447 (— K) par les passages suivants empruntés aux annotations de Morellius :

121,4 οντα codex *Bud.* corr. in όντω Budaeus ipse = K ; 120,9 άναπληροΐ cod. *Bud.* ■■ K ; 141,11 ετι cod. *Bud.* corr. in ώ Budaeus = K ; 196,20 αύτά : αύτ«ι coni. *Bud.* — Ka; 308,14 0ατε'ρων cod. *Bud.* corr. in θατέρζ Budaeus = K; 329,18 τά corr. in των Budaeus = K.

Mais s'il est clair, d'après ces passages, que le manuscrit K appartint à Budé et fut corrigé par lui, Morellius aurait dû nommer le codex de Budé au lieu de M, là où il nous dit qu'en 240,39 ώ 5ι' αυτών manque dans le M, et qu'en 300,27 ιταΟούση a été corrigé en παρούση dans M ; car ces erreurs se trouvent dans K. Etant donné que l'apparat de Morellius ne manque pas de fautes de cette sorte, il faut attendre pour marquer exactement le caractère des manuscrits non collationnés, je veux dire le *Carthusianu-s,* le *Salignaceus parvus* et le *Dionysianus.* Cependant on peut se douter à première vue que tous se réfèrent à η ou bien à une origine mêlée. Parmi eux celui qui tient par la date la première place est le manuscrit appelé *Carthu-*

1. Cf. Théry, *Recherches pour une édition...,* p. 357 sq-

sianus, parce que sou usage avait été permis à Morellius par le chartreux Godfridus Tilmannus. C'est un manuscrit de papier qui contient les œuvres de Denys munies des scholies de Maxime avec la paraphrase de Pachymèrc. Bien que ces textes appartiennent aussi au *Coislinianus* 85, quelques différences montrent, bien que le *Carthusianus* est à distinguer du *Coislinianus* :

v. g. 137,36 sq. ἰξυδρίζβιν—ἀποπλανïν *Cer.* : ἐξυδρίζη — ἀποπλανά *Coisl.* 85 ; 237,32 0<osi8cta{ Car. : Cois/. 85 ; 336,13 ποωτοφάνειαν Car. : φωτοφάνϊ'.αν *Coisl.* 85 al.

Le *Salignaceus parvus* s'accorde souvent avec7)(cf. 137.6; 141,20; 237,32, 35 ; 241,3: 301,8: 301,23; 304,29),et à l'intérieur de η avec N (141,35; 212,17; 260,4; 261,21; 301,12; 332,8; 340,27) mais jamais il n'apporte rien de nouveau.

Le *Diomjsianus,* très précieux, non pas tant par ses leçons que par son ornementation artistique, a été offert en 1408 par l'empereur Manuel Paléologue, par l'intermédiaire du légat Michel Crysolora, aux moines de l'abbaye Saint-Denys à Paris x. Dans son ensemble, sauf quelques différences venant d'une erreur ou d'une conjecture, il est à rattacher à la famille O G J (cf. v. g. 140,12 ; 141,14 ; 165,30; 177,21, 24; 180,33 ; 240,16 ; 260,13 ; 305,17; 333,38).

Morellius dans son apparat, n'a pas cité un troisième manuscrit *Salignaceus* du xvic siècle.

Il faut tenir pour une copie du *.Marcianus Laurentianus* 686, x° siècle, parchemin, contenant les œuvres de Denys et les scholies de Maxime, 212 feuilles, l'édition Juntina publiée à Florence en 1516. M. Tulurroa montré en effet que Philippe Junta s'est servi de ce manuscrit pour imprimer Denys ·. C'est pourquoi, d'après l'édition florentine, on peut esquisser la nature et le caractère de ce manuscrit. Or il semble, d'apres les différences des familles a et η citées plus haut (p. 23 sq.), que la plupart du temps

1. Ci. Théry, *Recherche? pour une édition...,* p. 626 sqq.
2. Cf. *Besearione,* sér. III. vol. 6, 1907» p. ÎPi.

il s'accorde avec η, mais pas cependant au point de ne pas supprimer des fautes de cette famille :

v. g. 145,5 των om., 177,31 260,4 ixçav:ootzo· inser. ; 304,29

d'après le témoignage d'une autre recension; ni non plus de ne pas préférer ici et là les variantes de a :

v. g. 180,8 jxlv αυσβι; 292,33 αὐταΐ; 301,23 αντηχεi ; 332,27 ΐiληβΰει ; 140,13 dcniqne τῶν εικόνων on».

Sur ce point l'auteur du Marcianus ou bien s'est servi d'un excellent modèle, ou bien a témoigné d'un jugement avisé et informé, sauf pourtant en 257,12, où il a accepté avec négligence πρεζω3·στάται . Mais, comme on dit, « aliquando dormitat Homerus ». Ainsi le *Laurentianus* est un manuscrit corrigé, d'une excellente qualité, très agréable pour l'éditeur, sans cependant apporter quoi que ce soit pour débrouiller l'histoire du texte, étant donné qu'il ne laisse voir aucune erreur commune par quoi on puisse le rattacher à une famille de manuscrits. De plus, ce qui est capital, il n'y a pas chez lui de leçons qui ne nous soient déjà connues par d'autres manuscrits.

Bien que ces données paraissent très suffisantes pour apprécier la tradition manuscrite de Ocnys, cependant, comme je n'ai pas eu le moyen d'examiner tous les manuscrits, non seulement ceux de Russie, de Grèce, d'Espagne que j'énumérerai plus bas, mais pas même tous ceux d'Italie, j'avoue que j'éprouve quelques scrupules. Néanmoins, il n'est pas impossible d'émettre un jugement probable sur la nature au moins des manuscrits de Florence : en faisant leur collation pour le traité *De divinis nominibus,* M. Tulurro les a partagés en deux familles. La première contient le *Conventi soppr.* 202, lin du ixc siècle, et sa copie le *Laurentianus Plui.* V, 1 1, xve siècle ; la seconde, qu'il faut diviser à son tour en deux classes, contient d'un côté le *Marcianus* 686, xc siècle, le *Laurentianus Plut.* V, 13, xie siècle, le *Laurentianus Plut.* V, 32, xve siècle, et de l'autre côté le *Laurentianus*

Plut. V, 19, le *Laurenlianus Plut.* V, 26 x. Or Théry [2] nous apprend que la première famille des manuscrits florentins se sépare très souvent de M, mais qu'un manuscrit de la première classe de la seconde famille (qui se sépare moins souvent de M) a servi à Jean Je Sarrasin pour sa traduction latine des œuvres de Denys, tandis qu'un manuscrit qui se rapproche en partie de celle-ci et en partie de la seconde classe, très proche de la tradition de M, a été à l'usage de Robert Grosseteste. C'est pourquoi, comme il est clair que le *Marcianus* 686 est d'une origine mêlée, et que l'exemplaire de Robert, comme nous l'avons dit, n'est pas sans relat ion avec l'une et l'autre classe de la seconde famille, il nous semble que si nous n'avons pas analysé complètement le caractère des manuscrits florentins, du moins nous les connaissons d'une façon probable : les manuscrits *Conventi soppr.* 202, *Plut.* V, 11 sont très proches de η ; le *Marcianus* 686, le *Laurenlianus Plut.* V, 13, le *Plut.* V, 32 sont d'origine mêlée, tandis que le *Laurentianus* V, 19 et *Plut.* V, 26 s'accordent assez étroitement avec *x*.

J'ai le regret de n'avoir pas pu prendre connaissance, parmi les autres (plus d'une centaine), des manuscrits suivants : Vofic. gr. 371 (xic siècle), 373 (xi® s.), *Vatic, reg. Sued.* 30 (xi® s.), 38 (xie s.), *Vatic. gr.* 859 (xi® ou xne s.), *Valicell.* 13 (B 55) (xi® s.). *Marcian. Venet.* 558 (xie s.}, *Patmianum* 40 (x® siècle), 41 (xi® s.), *Moscovenses* 36 (x® s.), 37 (xe ou xi® s.), 255 (xi® s.) qui appartiennent à la bibliothèque du Saint-Synode ; *Sinaïticus* 319 [3] (écrit en l'an 1048), *Fontainebl.* 164 (xi® s.), *Musei Britannici* 5624 (xi° s.), *Escorialens.* ὑ-III, 7 (458) (xi® s.), *Ambrosian.* 422 (xiu® ou xiv® s.). Et cela sans parler des manuscrits du mont Athos 3622,3795, 1268 qui n'ont pas été écrits avant le xm® siècle. De tous ces manuscrits Théry traite avec plus de détails [4].

1. CI. *Bessarione,* sér. III, vol. 4, 1908, p. 105 sq.
2. Théry, *Recherches pour une édition...,* p. 415 sq.
3. Cf. Garuthausen, *Catalogus codicum Graecorum Sinaiticoruni,* Oxford, 1886.
4. Théry, *Recherches pour une édition...,* p. 373 sqq.

Conclusion.

De tout ce que j'ai dit sur les manuscrits, on peut, je pense, retenir ceci : d'abord, les œuvres de l'Aréopagîte se sont répandues grâce à deux familles de manuscrits, dont l'une (M Va X Q K) contient un texte en désaccord avec les règles de la grammaire, plein de fautes d'orthographe. mais cependant plus sincère; et l'autre (N 11 O R U J) témoigne d'une tradition revue par les grammairiens byzantins, ramenée aux anciennes normes de la grammaire et de l'orthographe et, ici et là, travaillée par des conjectures. Une certaine troisième classe nous propose des manuscrits (B G Z E D Y S T) qui inclinent tantôt vers une famille, tantôt vers l'autre. Ensuite, il y a deux manuscrits, P et G, qui nous offrent comme des éditions originales critiques. Enfin, une grande partie de ces manuscrits ne dérivent pas d'une même branche de la tradition, mais nous fournissent un texte mêlé ou bien d'après la collation de deux ou plusieurs exemplaires, ou bien d'après des variantes trouvées dans un même exemplaire : tels sont, par exemple, Q X K J B C T *Par.* 934 *Coisi.* 86, ce dont il ne faut pas s'étonner puisqu'il est vraisemblable que presque chaque monastère avait son exemplaire des œuvres de Denys.

Il est clair, d'après les colophons, que deux de nos manuscrits *(Coisl.* 85 et 86) ont été écrits au mont Athos, et deux autres (B et Sin. 31!)) à Constantinople, presque au même moment. Dans ces conditions, il ne faut pas tellement plus s'étonner du fait que le copiste a puisé ici et là pour son travail, que du fait qu'il ait édité un exemplaire des œuvres de l'Aréopagîte en se contentant d'un seul témoin. Nous sommes donc absolument d'accord avec Eduard Schwartz quand il écrit :

« Die gemeinsamen, nur durch Emendation zu hcilcnden Fehler müssen erklârt worden ans Glosscmen und Zusatzen über dem Text oderam Rande, die von einem Exemplar aus sich verbrcilelen, durch Korrekturen, die keinswegs bloss richtige, Lesarten übertragen, durch Feh-

ler dor âltesten Exemplare, diest.ehen bliebcn und nicht, •.*vie meist,* durch Kollation mit. anderen I landschriften verbessert warden. Was nützt es, einen Archetypus zu fingieren und einen Stamrnbaum zu inalen, wenn die sich durchkreuzenden Gruppierungen dor I landschriften odcr hie und da ersscheinende richtigc l.esartcn erweisen, dass immcr wieder Exemplare von besonderer Ueberliefcrung auflauchen, nach denen die im Stamrnbaum sauberlich untereinander gernalten tlandschrift.cn mehrodcr weniger durchkorrigiert warden ? Wichtigcr als diesc Spielcreicn mit Archetypi und Stammbâumen ist die Erkennt.nis. dass in den einzclnen I landschriften und I iandschrii'ten-gruppen schr verschiedene Traditionen zusammengeflossen sind ». »

Comme pour les autres « Pères de l'Eglise », la restitution du texte de Denys n'attend pas tellement une grande abondance de manuscrits que le travail d'un lecteur connaissant la langue grecque de cette époque et sachant examiner, attentivement et sous tous les aspects, chaque passage de cette œuvre. Nous allons donner comme le point de départ de cette Lâche.

II. Quelques étapes de l'histoire du texte.

1. Variantes et corruptions du texte antérieures aux manuscrits les plus anciens.

Pour nous, qui nous risquons à cette recherche des variantes et des corruptions de texte qui paraissent s'être produites avant meme les manuscrits les plus anciens, il est d'une grande importance de pouvoir nous appuyer sur deux témoins qui précèdent de beaucoup par leur date tous les manuscrits grecs : l'explication des œuvres de

1. *Einleitung zu Eusebius' Kirckengeschichte,* Leipzig, 1909, p. cxi.vi.

l'Aréopagitc par Maxime et la version syriaque du vie siècle.

Maxime, qui a vécu deux siècles après Denys, témoigne que des variantes existaient déjà de son temps. Il écrit en effet : (p. 84 A, Migne) ἱερωτάται (CH 257,25) γράφεται καὶ ἁγιωτάται ; (ρ. 125 C-ad EH 39G,48) Θεουργ'.ζωτάτω γρ. Θεολογικωτάτω, ce que l'on peut constater déjà d'après la version syriaque qui sc rapproche tantôt d'une tradition tantôt de l'autre. Du meme genre que celle de 257,25 sont les discordances suivantes des manuscrits :

1 »5,9 NPE: ιερῶν celt.; 181,35 διατυπώσεσιν : ὑποτυπώσεσιν Maximus legit cf. p. 57 C; 181,37 υἱου : "Ιησοῦ K W Y Sin ; 200,22 ὑπεσουρανιοιν cell. : ἱπουρανίων *x* il Sin ; 301,4 πάντα a O G J E Y ; πάντα N H 1' ceti, v; 304,24 vospàv N II B Dv : isçâv celt.; 305,1 kfô5 : νοερό M Va P E.

Je ne sais comment décider, je l'avoue, quelle est, dans le cas précédent, des deux leçons l'authentique et pas davantage si l'une des deux s'est glissée dans le texte par suite d'une conjecture ou par suite d'une glose. En lout cas, il me semble plus probable d'attribuer à une conjecture la *lectio facilior* des passages suivants :

137,32 περιτιΘεντα : περιτιΘένα: II2 O J C Y Sin ; 137,43 ἀποζλιΘίντα |M Va) 1 Sin : ἀποζλ·.6είσα·. sensu non perspecto coni, alii ; 141,10 και M Pv oin. recle; 261,32 εὐναγόν M Va KOGJC vocem minus usitatam servaverunt ; ἐΘναγωγόν ceti, e conieclura, tΘvap-χον B coni.; 301,8 ιαυτήν η ED recle : αυτήν falso ad φωτοδοσιαν referentes α P Sin cell. ; 305,17 διαυγεία α X 11 BC I) lectionem cum difficiliorem turn minime elegantem servantes : διαυγοὺ coni. P W Z Sin, ζαὶ inser. O G .1 E Y ; 332,42 πτερωτοὺ ad LXX a P C E 1) Y : ὑποπτερου e sermon»! Platonicorum promptum η B W Z (cf. Plalo, *Phncdr.* 246 a, 256 b); 333,16 μιτ" «ὑζοσμία etsi a pluribus exhibetur, lectio facilior videtur : minime spernendum tradiderunt M Va ;«τ' ευκολία {ευκόλω Dionysius usus est 301,29); 340,3 ἀειζινήτω κινήσει non ita eleganter *a* P G .1 C W Z : ἀειδινήτω polite coni. N U O Sin celt.

Mais, comme il arrive souvent, les copistes n'ont pas

1. Cf. p. 14.

seulement changé de leur propre autorité des mots ou des locutions soit correctes soit moins banales, mais encore ils ont transmis fidèlement, ou bien se sont efforcés avec plus ou moins de succès de corriger même des erreurs commises aux époques les plus anciennes :

v. g. i 37,30 ποσώ η P B2 W Z E D recte : πω a G B C Y Sin, quod falso corr. in πθΰ·> K ; 141,7 τιρώσι : καὶ ·»Zι M Va ; 209,17 ἀγααζ: Q1 K N II v : Οαυρ-άζω a P O G .J cell, interpretamentum fortasse e scholiis irrepsit; 241,15 ν«νοαοΟετή·:«ι mendum antiquissimum servaveruntα II, recte νίνοροΟίτησόαι restilP Y, νομοΟίττ,Οήναι coni. O G.I cell.; 260,19 ἱεραρχικζΐ M P error antiquissimus esse videtur ; 260,20 O .1 W Z Y Sin : post ἰπιφοιτώσζ falso add. καὶ cell. ; 273,27 κατὰ τὸ αυτό falso codices maximae auctoritatis M Va N II BE D : recte rcslit αὔτώ O G .1 P Q K C W Z Y ; 304,32 *Zr.t-οΐδρτο* plusquamperfectum c *Ez.* 10,3; *Dan.* 7,10; *Apoc.* 7,1 i sim confirmatur, sed in ὑπιοίδρυται ad dicendi normam redegerunt Q N II W Z ; 308,3 αὔτύ κινών recto servavit aut restituit η : αὐτο-ζ·.νών α P cell, facili errore ortum est ; 336,33 τυπωτικών Va Q l\ G B C W Z E in τυπικών depravatum praebent M P η D Y ; 340,27 του ;υ.υουντο; Q P BWZ Sin : του φωταγωγούντο (καὶ add. η E Y ή Va) του υυοόντο cell, non salis liquet utrum του ρυοΰντο; an του φωταγωγουντο glossa intrus» sit (του ρυούντοί equidem suspicor) at tamen glossam in textum irrepsisse pro certo habeo.

En vérité quelques passages ont été tellement bouleversés d'abord par une corruption du texte, ensuite par des remèdes, que la rédaction adoptée par moi ne relève que de mon propre choix :

v. g. 137,36 sq. ; 141.35 ; !80,45 ; 196,5 ἡ omis z O G ,l C W ZED Sin falso loco insor. IIPBYv; 308,14 Οατερων Va Q K vetustissimam corruptelam in mullis mauuscriptis grassanlcm servasse existimo, quam celeri suo modo sanare temptaverunt ; 329,35 ‹·›; ιν αισδητοὶ εικόνα scriptum fuisse suspicor, quod primo errore in ώ «ν αισθητοί; ε-ζδσι corruptum (cf. M N B W 7.\, deinde infeliciter in ώ ιν αΐσ&ηταΐ; εἴκόσ: correxerunt cett.; 328.27 πεο:τ:0εναι codd., nt inconcinne dictum videatur φαίη αν τι ... δίνασΟα: ... περιτιΟίναι : πίρ·.τ«Οήναι correclius scripsit vel potius legit Sin

Mais quand le *Sïnaïticus* s'accorde avec un ou deux manuscrits contre d'autres, je ne saurais décider si chaque témoin est tombé par hasard sur la même lecture, ou s'ils

dépendent tous de la même recension, puisque rien ne s'oppose à ce que des leçons concordantes soient nées de conjectures semblables :

v. g. 137,42 ἄλλων add. 'i. Sin; 177,34 αυτή; om. Z Sin; 237,18 τοῦ Oεο::δοῦ; : τα; θεοειδεΐ; coni. I'1 Sin; 293,1 οὐκίτι : οὐχ Ιστι GJ Sin ; 329,32 ἀφιπτάμενον in vocem tritissimam ἀφιστάμενον mutaverunt Y K Sin 240,4 ἀρρεπω; : ἀρρενωπώ; K (sed -νω-expunx. K2}, ἀρρέπω; χαι ἀρρενωπώ; Sin. Addas 137,35 ἀνομοιο'τητα; ; ομοιότητα; K Sin; 181,5 ὑπερχιιμενων : ὑπερχοσμίων Z Sin ; 181,37 υιοῦ : Ίν,σου K W Y Sin ; 208,20 πάσαι; : πάααι; και κατά πάντα \V Z χαί τα; χχτά πάντα βεοειδεατάτα; δυνάμει; Sin; 260,1 τα; ολα; ; *τ.ίζΐ-ΐ,* τά ἀλλα; Sin τα; ἀλλο G.

Par contre, il est très rare que je n'aie pu suivre aucun manuscrit au point d'etre obligé de m'appuyer sur la seule version syriaque, comme dans les passages suivants :

137,43 ἀποχλ:Oεντα Sin, cui proxime accedunt M Va αποχλειαΟἰντα exhibentes ; ἀποχλιθεΐσαι cett.; 105,36 αυτή bene Sin : ιερά quod sale caret, celt.

Mais il est temps d'apprécier la valeur de cette version syriaque, souvent citée dans ce chapitre.

2. La version syriaque *(Sinaüicus).*

Dans le manuscrit *Sinalticus,* des mots sont souvent traduits par le pluriel, qui dans les manuscrits sont au singulier :

v. g. 137,14 tv ποικιλία : εν ποιχιλίαε; Sin ; 332,43 τό πτερόν : τα πτερά Sin; 337,1 του βόο; : τών βοών Sin; 340,4 τή ίχφαντορία : τα:; ἐχφαντορίαι; Sin ;

mais plus souvent encore, c'est le pluriel qui est traduit par le singulier :

V. g. 121,8 sqq. τα; ... ίχρανθεἰσα; ... ιεραρχία; : τήν ... εκφα·.Oε?σαν ιεραρχίαν Sin ; 257,4 sq. τα; ἀγγελιχα; ίεραρχία; : τήν αγγελικήν ιεραρχίαν Sin; 200,40 τών νοερών όψεων : τή; νοερά; όψεω; Sin; 301,33 εν πανολ€ία« χύσεσε : ἐν πανολδία χυτό Sin ; 328,8 αί ἀναχαθάρσεε; : ή ἀναχα'όαοβι; Sin ; 329,43 sq. ποό; τα; ...δυνάμει; : προ; τήν... δύνα-

ut·/ Sin ; 332,3 rà< ὀπτιχά owajHt; : την ὀπτιχην δῦναρ Sin ; 340,5 των ὑὑηλών ΐλλάμ·|·ίων : τή ὑὑηλοϋ ἰλλά;Λ·!>εο»ἰ Sin.

D'ailleurs ce Syriaque s'est occupé davantage à interpréter qu'à traduire ; il a visé davantage à la clarté du style qu'à la littéralité. Aussi ajoute-t-il, de son chef, certains mots en beaucoup d'endroits, et dans certains cas a-t-il plutôt suivi le génie de sa langue et paraphrasé plutôt que traduit. Voici des exemples tirés des chapitres I et II :

121,16 post αχτίνα add. χαι τόνὑπίρτατον δοτήρα αυτή ; 121,25 post ποικιλία add. ήν Ι'σμεν ; 121,25 post παραπετασμάτων add. των τή γραφή λογιών των προ ήμα ομοιοτήτων Sin, (il veut mettre à la portée d'un lecteur moins savant une idée complexe); 121,31-33 καί — παραδεδωχίν sic fere circumscripsit Sin : και παραδίδωκεν ήμιν αυτοί; τού τή είρημένη των αυλών δυνάμεων ιεραρχία πνευματικού; τρόπου *h* πολλή ποικιλία των ὑλαίων σχημάτων (prolixité qui semble tout à fail étrangère à la façon de parler des théologiens professionnels, dont Denys fail partiel ; 124.1 ante ἐξεω add. των λογικών δυνάμεων, post ἐξεω add. εικόνα (mol superflu pour les savants); 124,2-3 και — μετάληψιν sic expressit constructione dissoluta : ούτω δε πάλιν c ήμίτερο νου γιγνώσχει τήν ομοιότητα, ότι τή τελεία; 'Ιησού κοινωνία τε καί μετουσία; ακριβέστατη είζών ίστιν ή τή ίερα ευχαριστία μετάληὑ·. .

124,5 τή ήμών άναλόγου Οεώσειο : τή ήμιτίρα άναγωγου Οεώσεω κατά την τή ήμ τίρα τάξιω δύναμιν Sin ; 124,13 post νοητχ add. καί ίκ των ορατών επ: τχ αόρατα (commentaire un peu pédant); 137,3 ante απλότητα add. χυλόν Sin, (inutile pour un savant); 137,4 ανιίρω οιωμεΟα : γ«υδώμεθα καί χνοήτω οίώμεβα Sin {paraphrase plus que traduction); 140.17 sq. χχ: αβατον αλήθειαν sic fere vertit Sin καί επικαλύπτεσαι το: πολλοί; κατά την αυτών γνώσιν την των υπέρθυρα, νίων νόων κρυφιότητα και αλήθεια?; 140.27 απεμφαινον πλαττόμενο; : πλαττό'ΐενο δια τών αεί άπ«θ»χότων και αναξίων και ούδαμώ ομοίων Sin; 140,44 post ri add. ίτερα πολλά; 141,7 τιμώσι τοιγαροδν : φανερόν τοίνυν έστιν ότι τιμώσ: Sin ; 141,15 post χρνσοειδει add. ή χαλκοειδεί εξαστμίπτοντα βίη.; 144,24 post τοιγαρουν inser. καλόν (ce qui montre qu'il n'a pas compris le Syriaque). De même : ante περιπλάσωμενΐ 144,6 add. μυστικώ; (ce qui élimine le problème). El inversement J 144,3 sq. ridicula anxietate απαν τόζώον corr. in απαν ότι άν αυτή /ωρή (sic fere) Sin ; 145,33-35 λεγομένων—διαφύλαξον sic (ere vertit Sin : λεγομένων καί ϊνΟεο ινΟέων πύΟου :'ν χωρίαμώ πάντων των αισθήσεων , γινόμενο καί τή κατά νουν κρυφιότητ: τχ ίερχ νοήματα περιστείλα εκ τή ,

ἀνu'ροα πληΟύο; τών ἀνο:ζΗ'·»ν (sive αναξιων) βίδη'λων διαφυλάττων ; 145,36 τὰ λόγια : ὁ ζωτικό; λόγο; Sin

Ces exemples ont suili à me persuader que la version syriaque, étant plutôt une paraphrase qu'une traduci ion littéraire, ne compte absolument pas pour rétablissement du texte, sinon sur un point : elle peut confirmer ou réfuter. ici ou là, une variante des manuscrits grecs. .J'ai donc noté, dans l'apparat, des leçons de celte sorte, mais là où le Sinaïticus n'apportait rien pour discerner une vraie leçon, soit, parce qu'une interprétation faisait écran, soit parce qu'il n'était pas possible de conjecturer d'après lui la leçon de l'exemplaire grec, je l'ai passé sous silence.

3. Les traductions latines.

Les traductions latines sont encore moins utiles que la traduction syriaque : d'une part, clics sont plus récentes que les manuscrits grecs et, d'autre part, il ne semble pas qu'elles se réfèrent à des exemplaires perdus ; nous connaissons même le modèle de chacune. En effet Théry [1] a fourni des arguments nombreux et sûrs (dont je pourrais en vérité augmenter le nombre à mon gré), qui nous assurent que Scot. (Eriugena) et Ilîlduin se sont servis du manuscrit M, et Jean le Sarrasin d'un exemplaire de la famille du *Marcianus* 686. J'ai rappelé plus haut (p. 10) que Robert Grosseteste avait utilisé *VOxoniensis Canonicianus* 97. Dans ces conditions, nous pouvons retrouver les leçons de M, là où le manuscrit est mutilé (chap. VI à VIII), d'après les traductions de Scot et de Ilîlduin. C'est pourquoi on peut revendiquer pour M les leçons suivantes :

208,19 ὑπΐρ»όηκό:ο; omni superfiinalo templo E (riugcna) omnis superasccinienles sacra ll(ildiiinus)) ; 212,39 αγαθότητα την ; 237,35 κατ' αότών; 240,15 ἀναγομίνη;.

1. Théry, *Recherches pour une edition...,* p. 392 sqq.

Mais quand Scot et Hilduin sont en désaccord, comine dans :

212,2 ïrrcprehensibiliter II (i. c. ἱχαταληπτω) : incessanter E (i. c. ἀχαταλήζτ'υ) ; 240,28 faciamus II = : faciemus E = r.onjaôjxtOx,

c'est à Hilduin qu'il faut davantage se lier, parce que dans le texte de Scot se sont glissées des variantes venant des scholies traduites en latin par Anastase, le bibliothécaire du Siège apostolique ; ce que nous atteste Anastase lui-même : il écrit en elfet dans son *Ep.* Il 1 : « Sane ubi a verbis interpretis (scii. Scoti) scholia ipsa dissentire vidi, ut lector quid de apposita lection·· interpres senserit, quid seholion insinuet, indifficulter agnoscat, et verba interpretis scholio inserui et qualiter ea scholii compositor praetulerit, innui. » Mais en 212,17, E ne traduit pas κολλών, tandis que H ajoute selon ΓÉcriture le mol *multarum.*

III. Graphie et grammaihe.

1. Note sur la graphie.

Comme dans l'édition d'autres textes, il est arrivé souvent ici qu'il fallait choisir entre diverses graphies ; voici donc la méthode que j'ai suivie en celle matière où l'erreur est facile [2]

Tout d'abord, suivant l'usage des meilleurs manuscrits, j'ai toujours écrit γ·ν$μα., γινώσχω etc., bien que les manuscrits ici et là ne soient pas constants avec eux-mêmes [3].

1. Micne, P. t., t. 122, col. 1027.
2. Cf. p. 3.
3. Cf. Sciiwyzer, *Griechische Grammalik,* München, Bd. I (1939), p. 209, 214 sq.

	γίγνομαι	γίνομαι
145,33		γινομινο; Offln.
105,47	(γΓ/έσΟαι Va)	γίνιαΟαι cell.
180,14	(γ<νόμΐνα: Yl)	γινόμ να: cell.
212,13	γιγνομίνη cell.	γιναμίνη Ο
237,33	γιγνομίνην EC	γινομίνην celt.
210.0	γιγνομένην N C	γινομένων cell.
240,42	γιγνομίνων K O .l E D	γινομένων cell.
273,27	γίγνκαι Ð	γίνεται celt.

	γιγνώσζω	γινώσκω
212,12		γινώσκονσα οιηη.
212,35	γιγνώ ικεσίατ C	γινώσ/.ζσΟαι cell.
373,39 l		γινώσκεαΟαι οιηη.
508.il	l γιγνώοκουσα omn	

Ensuite j'ai écrit, τέλειο , τελείω , τελειόω, ευθεία etc. 1. Pour τέλειο , en ciïet, presque tous les manuscrits donnent la meme forme au positif, mais pour le comparatif la tradition est inconstante :

	ŧελειότερο etc.	τελειότερο etc.
240,33	τελεωτίρα O G J B C E D	τελειοτερα cell.
209,37		τελει«τε'ρων omnes

Les formes en -εω- sont préférées dans les passages suivants :

EU 401,33 Va Y; 501,38 omnes : 501,39 P ; 536,13 P; 537,16 PM.

Les formes terminées par -εω , -εο , etc. étaient courantes surtout dans le dialecte attique, tandis qu'à partir du ite siècle av. J.-C., ce sont celles qui se terminent en -ειο , -ε».ω . 11 n'en va pas autrement pour τελειόω — τελεόω.

Un troisième point n'a pas été sans me causer une

1. En EH, seul des mss parisiens entre en ligne de compte le *Par.* 437.

2. Cf. Blass-Di-bhcnnch, Gramm, d. neutest. Griechisch', Gottingen, 1954, 30,2.

grande perplexité : le mot ουράνιο et d'autres adjectifs analogues avaient-ils deux ου trois désinences, selon les genres ? D'après Fr. Reisch \ il n'y a pas eu d'usage commun et constant chez les écrivains at tiques des vc et ivc siècles, mais c'est à leur gré que les auteurs attribuaient à ces adjectifs deux ou trois désinences, selon les exigences du nombre, de la phrase ou de son élégance 1. J'ai donc adopté en chaque passage une solution conforme aux manuscrits d'une plus grande autorité, mais en faisant en sorte, la plupart du temps, que cette désinence ne fut pas répétée plus de deux fois. Cependant, afin que le lecteur puisse juger lui-même du comportement des manuscrits, il faut ici donner quelques précisions :

lilulus «toi ουρανια ιεραρχια; celt. : ουρανίου Q N II J P (*1 semper, masculini generis terminationes praebet, quod semel admonuisse salis est) ;
124,3 ταΐ; oupavlat; ιεραρχία:; omnes ;
124.7 τα ουρανία ιεραρχία celt- : ουρανίου Q N II ;
136.31 τα ουρανία ιεραρχία ceti. : ουρανίου Q G I) ;
— 30 τά ουρανία; σχηματίζουσι δ:αχοσμηση : ουρανίου Q K N 11 O G J ;
137.31 ταί ούρανίαι χαί ίεοειδίσ'.ν άπλότησιν οπιιι. ;
140,28 στδασμίαν ... μακαριότητα : σεβάσμιον..· Q G ;
141.8 τα ουρανία δ:χχοτμήσ5: Q J E : ουρανίου ceti. ;
141,16 τα; ουρανία ουσία celt. ; ουρανιου KN II G ;
144,11 αιοινία ... ζοινωνία : αιωνιου... κοινωνία K ;
145,13 και τχ ουρανία; ούσια cett. : ουρανίου; Il G ;
181,26 πλήθο στρατιά ουρανίου omn. ;
196.8 τα ουρανία ουσία M Va B E W Z I) Y : ουρανίου celt. ;
196,38 ιδιότητα ίκάστη; ουρανία διακοσμήσω ω omnes ;
200,35 τα ουρανία ουσία; Va O J E W Z : ουρανίου ceti. ;
257,19 ται ούρανίαι αρχαι omnes ;
260,2 ώ ίν ούρανίαι ούσίαι; omnes ;
28i, 18 άγγ λιζκ ουσία δυνάμει ουρανία καλ ίν : ουρανίου; Q K N H ;

1. *Dr adicclMf in-ios. Moliwiis graecar linguae specimen,* Diss.· Bonn, 1907.

2. Ci. Edwin Mayser» *Grammatik der griechischcn Papyri au$ dcr Ptolcmucrzcit.* Bd. I, Leipzig (1996), à la lin de la preface, p. 289 sq.

284.25 ουράνια: jjùv δυνάιι ι άπαντε omnes ;
284.32 όμοΰ ... ούσίαι ουράνια: δυνά|ΐίι cell. : ουράνιοι H J ;
284,39 άηαρατήσω ουρανία ουσία
η ούσανία δυνάικι άποκαλδμεν cell- : ουρανίου · ουσία; X J
293,14 σά τ« ουρανία καί ΰ~·ρ
ιαά ουσία COU. : ουρανίου K H
321,(3 τή ΰκοκοσμίου ζα: ουρανία νοήσεω cell. : ουρανίου \ a ;
328.33 ταΐ ούρανίαι ούσίαι cell. : ούράνιοι II ;
329,1 nep: αύτά τα ουρανία ουσία cell. : ουρανίου M II C W Z ;
329.36 τα ουρανία ουσία celt. : ουρανίου Π ;
336,2! ταΐ ούρανίαι ούσίαι περιτιΟεναι cell. : ούράνιοι 11 ;
336.26 φωτοειοή ζαϊούρχνίαν αΐγλην omnes ;
337,24 ταΐ ούρανίαι δυνάμεσιν celt. : ούράνιοι II ;
337.36 ται ούρανίαι ούσίαι cell. : ούράνιοι H ;

D'autre part j'ai toujours écrit vo'w quand les manuscrits n’étaient pas d'accord.

2. Observations à propos de la grammaire.

1° L’auteur construit ύπερζεϊσΟαι soit avec le génitif, soit avec l’accusatif; avec le génitif : 140,36; 201,2; 237,25 (Eli 480,30); avec l’accusatif : 196,20; 209,19 (EH 436,20 ; 561,22) ; mais le datif est mal prouve : 196,20 K2 ; 209,19 Va (EH 436,20 Va). On trouve le même usage de l’accusatif dans LXX, par exemple *Ez.* 16,47.

2° Aux infinitifs employés comme compléments d’objet, l’auteur ajoute la plupart du temps l’article : v. g. 180,45 ; 209,2, 9 ; 241,12 ; 300,30 ; en quoi il ne se sépare pas du style biblique : cf. Mayser, *toc. cil.* Il, 1, p. 321 ; Blass-Debrunncr, *op. cil.* §§398-404.

3° Par une sorte de prolepse, il fait précéder les substantifs à mettre en valeur de l’adjectif αυτό , en sorte que celui-ci devient presque un démonstratif ou un article; v. g. 145.27 ; 257,14: 273.11 sq., 14 sq. ; 328,41, cf. IX T Phil. I, 6 (cf. Raderrnacher[1] à la lin de la préface, p. 77 ; Mayser, o/a *cil.* Il, 2, p. 75 sq.).

1. Ludwig Radrr maCiier , *Neittestamcnlliche Grammalik* Tübingen, 1925.

4° éat'/rô; et sont presque employés indifféremment l'un pour l'autre ; v. g. 200,27 ; 301,8 ; etc. (cf. Radermacher, *loc. cil.,* p. 73, 77). En 200,27, ἑαοτοῦ tient lieu d'un pronom possessif (cf. Mayser, *op. cil.* II, 2, p. 69 sqq.; Blass-Debrunner, *op.cit.* § 283).

5n Ici et Ιὐ,πρὀ et le génitif indiquent l'auteur de l'action. En 260,3 προ ημὠν signifie : ce qui découle de notre nature (cf. Schwyzer, II, 515; Blass-Debrunner, § 240). IIρὀ avec le génitif se trouve chez Platon et les platoniciens, très rarement au contraire chez les auteurs de l'époque hellénistique (cf. Mayser, 11, 2, p. 494).

6° L'auteur use de l'imparfait de narration, v. g. : 181,16, 22, 27 ; 241,3, bien qu'il n'y ait dans ccs cas aucune idée, ni de durée ni de commencement d'action (cf. Radermacher, p. 150, note 2).

7° Il emploie le comparatif à peu près dans le même sens que le superlatif ; v. g. : 145,1 ; 205,16 ; 301,13 sq. (ci. Mayser, II. 1, p. 49 sq. ; Schwyzer, II, p. 185). Il vaut la peine de noter le superlatif ἀγαθωτάτη 212,39 qui appartient à la langue hellénistique (cf. Liddel-Scott).

8° Des adverbes accompagnent certains adjectifs : v. g. 144,1:1 ; 164,45 ; 237,32 ; 261,22 ; de même trois substantifs : cf. 261,20; 261,37 ; 261,39; et même des adverbes : 301.47 (à ce sujet, cf. Mayser, II. 1, p. 54 *b* ; II, 2, p. 179).

9° αν est omis à l'optatif potentiel : 140,9 (cf. *ad loc.),* 300,10 (cf. Rose de Lima Henry, p. 25 sqq. ; Radermacher, p. 160 sqq.).

10° αν est omis dans certains irréels : 137,34 sqq. et 328,19, mais on le trouve ailleurs, v. g. dans 145,16 (cf. Radermacher, p. 157 sqq.).

11° ε'. avec l'accusatif remplace parfois ἐν avec le datif : 141,14 (cf. Schwyzer, II, p. 139), ou bien signifie « ce qui concerne quelque chose » (cf. Mayser, II, 2, p. 412 sqq. ; Schwyzer, 11, p. 460).

12° Une fois υπὀ avec l'accusatif semble avoir le sens de « au pouvoir de » : 305,2 sq. (cf. Radermacher, p. 142 ; Bauer, *Lexic. zum N. T.,* p. 1531 sq.).

13° Souvent notre auteur, dans la construction de ses phrases, s'éloigne tellement de l'usage des auteurs classiques qu'il ne faut pas le compter parmi les imitateurs de l'éloquence antique, ce qu'on a déjà vu d'après d'autres remarques. Aux paragraphes 165,5 sqq., on ne comprend pas les participes si l'on ne devine pas les formes verbales dans les mots ἀραμοίωσι; και ένωσι; (v. g. σχοχό ιεραρχία , έστ'ιν όταν τι; ἀφομαίωται και ένωται... όρων ... τελών) ; il en va de même pour ἀλλαιωτιζόν 329,19 et pour les adjectifs accompagnés d'un adverbe. En 208,3, Fauteur a juxtaposé, asymétriquement, les sujets < ~.c > ἐ ηρτημενεν εἰναι et τδ την... πραγματείαν διαιρεἰσαι. En 257,15, ayant oublié le commencement de sa phrase, il a introduit ἀναραίνειν comme complément en sorte qu'il dépend de εζοαίνει. En 177,33, il a si mal placé τή; αυτή ... δυνάμεω; qu'on a beaucoup de peine à voir le sens de τή δυνάμεω τή των πάντων αρχή · De même en 305, 17, il a écrit ή τή Οεαρχιζή; διαύγεια; ἀγνότητο μετουσία pro ή τή αγνότητα; τή; Οεαρχιζή διαύγεια οικεία; μετουαία.

En voilà assez pour montrer le style néglige de notre auteur.

IV. Les éditions des œuvkes de Denys.

Je serai bref. D'abord l'Aréopagitc a été imprimé à Florence en 1516 chez Philippe Junta (édition dont nous avons parlé plus haut, p. 44 sq. Ensuite, pour ne pas parler de l'édition de Jacques Bogard à Paris en 1542, édition que je n'ai pas pu consulter, Guillaume Morellius, en 1562, a pris soin de revoir les œuvres de Dcnys en s'aidant de sept manuscrits excellents, en sorte que toutes les éditions postérieures ont puisé là et qu'on peut même dire qu'elles reprennent cette édition : telles par exemple Fedition de Lancellius à Paris en 1615, celle de Corderius (édition olïiciclle) à Anvers en 1634, celle de Paris en 1644, celle de Venise en 1755. Le texte de Aligne est le même que celui de Corderius. On trouvera une énuméra-

lion complète des éditions dans Ph. Chevallier {Dionysiaca ;* à la lin de la préface, t. I).

Addendum.

J'avais déjà mis la dernière main à mon travail quand J. Irigoin m'a rendu un très grand service, pour me permettre de tenir compte des manuscrits italiens : il a eu l'extrêine obligeance de collationner, à ma demande, les passages que j'ai énumérés plus bas (p. 61 sq.) dans les manuscrits suivants :

Vaticanus graecits 373, xic siècle, parchemin, 410 feuilles, écrit d'une façon très élégante sur l'ordre d'une reine, comprenant les œuvres de l'Aréopagite, avec des scholies en nombre restreint aux f. 1-24 = CH, chap. I à V, d'une main du xvc siècle (= p) ;

Vaticanus Heginae Suetlicae 30. xi® siècle, parchemin, 167 feuilles, comprenant, les œuvres de Dcnys cl les scholies en nombre restreint de Maxime, mutilé au début. CH commence en effet au chapitre VII, p. 212,26 «pi zeî φάναι et il a été corrigé d'après une seconde recension (= Ψ) ;

Florentinus Convent. Soppr. 202, début du xc siècle, 206 feuilles, écrit en deux colonnes. Les f. 9-16, 81-84, I 16-122, 171-174, 191-196 ont été complétés au xv® siècle. Ce manuscrit comprend les œuvres de Dcnys et les scholies de Maxime (= λ) ;

Florentinus Marcianus 686. x® siècle, 212 feuilles île f. 82 est d'une époque plus récente), contenant les œuvres de l'Aréopagite commentées par Maxime (= c) ;

Laurentianus Plut. V, 13, xic siècle, 399 feuilles, dont les f. 309-399 appartiennent à une main du xve siècle. Il contient les scholies, insérées chacune *à* sa place, tout

t. Pli. Ckf.vallip.r, *Dionysiaca,* recueil donnant l'ensemble des traducliont» latines des ouvrages attribués à Deny VÂréopagite, Paris, I» 1937 ; 11, 1950.

comme elles sont dans O, c.-à-d. le *Parisinus* 443 (= ç). il manque les chap. 1-7 CII.

Voici des exemples :

121,17 αναγωγήν p o ξ (η B C Y T S) ;
137,2 /lij άνα/Oήνα: M Va P Z Y : άνα/Oζναι γρή ροξ (η Q X K B C E DTS);
137.30 ποσβ *o (η* X P Z E D T) : πω p ξ (M Va Q G B C Y S) ;
137.36 iÇuSpiÇctv o *ζ* (P W E Zv) : -ÎÇm p (Q2 K η B C D Y);
137.37 απο-πλανά & ξ2 |-πλυνχ ξ1) (Q2 O G J B C D Y) -πλανάν o (P Ev) ;
137.38 αυτόν ξ cell. : αυτών ρ o (M N II G Pl W Z D Y v) ;
140,9 ⁑ om. f ; ια B C W Z Y T S : add. o (η Va P E D) ;
140,13 των «ίχονων oin. ρ o ; (a BC Z W Y T S) ;
1 il,20 μορφαί Ç (α B C Z \VT Sv) : ζάλλιβιν ή μοροαΓ po (η PED Y) ;
144.11 άβαντ) p (γρ απλανή add. ni. rec.) ξ (a B C Z W D Y S) απλανή o (η P E Tv) ;
165.23 ιεραρχία p o = (Va II O J B Z W E D Y) ;
177.31 τω *a* : (a P B C W Sv) : τού c (η Y T2) ;
180,8 ꝭv ουσαι o (a P B C Z W Y T) : μίνουσαι p Ç (Va η E D S) ;
237.32 θεοιιδεία À ; (Va Q K E C D S Tl v) -δία *a* (PBZVVY) : άγαβοτ.δία ‖› ised αγα et i in rasura) (N II) άγαβοειδιια o (O J T2) ;
237,35 χατ' αυτών λ ; |α B C Z W Dv} : κατ' αυτήν p ψο 'η¦P E Y T S) ;
237.12 πριπωδεατάτη p fa Q X K2E DTSv) : -τάται ψ λ (M 4"a Kl P BC Z W Y| -τότε (i. e. -τάται) o, *-ti-ov ξ* :
257,25 άγ«»τάτα·. ύ λ o2 iQl K r, B C Z W T S Xv) : ίε«ωτάτα« & (M Va P E D Y) ;
260,4 λ o 2 | a B Z W Dv) : post ιτροτίρου add. ίχφαντοριχοί ρ (P Y) ; παρά τού; προτίρου ΐζφαντοριζν: των πρ&τέρων ψ (N H T| (sed έχφ. — προτ. expunx.) ;
261,21 υπό των άγγίλων Λ ξ (α P B C Ƶ W E I› S) άγγί)ιχών p O J Y : υπό των άγγίλιχών o N 11 G Z®v idem Ç sed -ιχων in ras., *χη* add. ύ2 {= R) post *i›-ό ;*
292.33 αυταί ρ λ o ξ (M Va Q G U C Z W D V S) ;
301.23 αντιτυπεί λ 2 (a P B C Z Wv) : αντιτύπου; p ψ (ου in ras.) o (celt.) ;
304,29 C.^tpCiCr,zvtojv ⁑ n. v. (aCEDSv) : ύποδiiηζ. c ύλ2 o ξ r, B Z W Y ;
308.3 αυτό ztviîv o η D ; αυτοχιν&ν p ψ (sed supra add. σ ni. rec.) λ ; ceti. ;
321.4 μυριάδα κυρία p Ç (core, in μυριάδα μυριάδχ (sic.) cad. ni.) λ (M Va P C E 4 S] : αυρία μυριάδα o ; (r, Q X K B Z W Γ) v) ;
332,27 πληiΰvΐ: ? (η \y Z b y S, : 0 ç (e U G P B C E Tl ;

332,42 ὐ-οχτερου λοξ (η B Z W Sv) : χτ<ρωτο-ΰ p ·} (a P C E 1) Y T) ;
340,3 ἀια<νήτωλ ξ (a G P C Z W Tv) : «ιδινή™ p ·} (3 in rasura) o {ceti.) ;
340,27 τοὐ μυο5ν?ο$ λξ (PBZWS) του φωταγωγθύ/ro; τοὐ μυουντο o (K Dv) idem, sed ante τ. αυοδντο add. ζα? ρ Φ {N' II E Y).

Les passages précédents montrent que les manuscrits remontent à une source mêlée et que λ n'est pas si proche que je le pensais {cf. p. 46) de η. En 304,29, l'édition .Juntina ne reproduit pas fidèlement le Marcianus 686.

G. Hf.il .

SiGLES

M = Cod. Parisiniu gr, /-37 8acc. 1X>
Va = Cod. Vallicellianus 69 (E 29), saec. X.
Q Cod. Parisinus Coislinianus 253, sacc. 1X-X.
K == Cod. Parisinus gr. 447, saec. XVI.
X = Cod. Oxoniensis Canonicianus 97. sacc. XIII.
N — Cod. Parisinus gr. 038, anni 992.
II = Cod. Parisinus gr. 445, sacc. X1V.
O = Cod. Parisinus gr. 443, anni 1272.
G = Cud. Parisinus gr. 444, anni 1348.
J = Cod. Parisinus gr. 446, sacc. XVI.
R = Cod. Oxoniensis Collegii Mariae Magdalenae 2, sacc. XIII,
U = Cod. Oxoniensis Clarcianus 37, saec. X-XI.
P Cod. Vaticanus Palatinus 123, saec. X.
B = Cod. Parisinus gr. 439, sacc. XI.
C = Coil. Parisinus gr. 440, saec. XII.
W Cod. Vaticanus gr. 370, sacc. X-Xl.
Z = Cod. Vaticanus gr. 207, saec. XII.
E = Cod. Parisinus gr. 442, sacc. XII.
l> = Cod. Parisinus gr. 441, sacc. XI1I-XIV.
Y r=> Cod. Vallicellianus 17 (B 80), saec. XÏII-XIV.
T = Cod. Oxoniensis Collegii Corporis Christi 141, saec. XU.
S = Cod. Oxoniensis Lincolnicnsis 14, saec. XIII ineunt.
- Cod. Vaticanus gr. 373, saec. XL
ψ a Cod. Vaticanus gr. reg. Sued. 30, sacc. XI.
λ Cud. Florentinus Convent. Soppr. 202, saec. X ineunt.
o = Cod. Florentinus Marcianus 686, saec. X.
ξ = Cod. Florentinus Laurenlianus Plut. V 13, sacc. XI.
Sin Cod. Sinaïlicns Syrus 52, save. VH.
v = Editio Curderii, Mignc, P. 6'., t. 3.

NOTE DU TRADUCTEUR

La traduction qu'on nous a fait l'honneur d'accueillir dans cette collection n'est, pas la simple révision de celle que nous avions publiée il y a près de quinze ans [1]. Nous avions d'abord envisagé d'améliorer notre ancien travail là où il était évidemment défectueux et d'en conserver l'essentiel en l'adaptant aux nouvelles leçons retenues pour la présente édition critique. Mais il nous a paru qu'une précision technique plus rigoureuse s'imposait ici de part en part et que la facilité de lecture, obtenue précédemment par une plus grande aération du texte, importait moins qu'une très attentive soumission aux procédés stylistiques de l'auteur. Aussi nous sommes-nous efforcé, pour rendre chacune de ses intentions, de conserver toutes ses répétitions et la structure, parfois embarrassée, de ses très longues phrases (en les coupant toutefois de tirets, particulièrement utiles pour les énumérations du chapitre XV). Malgré son caractère quelque peu arbitraire, nous avons suivi en français la ponctuation adoptée par M. Ilcil et nous n'avons rien change non plus à la structure de scs alinéas.

Nous rendant enfin, après quelques hésitations, aux arguments de M. l'abbé Roques [2]. nous avons renoncé à la terminologie que nous avions proposée en ce qui concerne les esprits de la seconde hiérarchie. Traduisant de nouveau Ευρΰτητε par *Dominations,* Δυνάμει par *Vertus* et Έ ουσία·. par *Puissances,* il nous a fallu, dans les chapitres consacrés à l'exégèse symbolique de ces noms,

1. *Œuvres complètes du Pscudo-Denys l'Arèopagite,* Édition» Montaigne, Paris, 1943, p. 185 à 244.

2. *L'univers dionysien,* Éditions Montaigne, Paris, 1954, p. 143» note 2.

renoncer à l'usage des verbes et. des adjectifs qui eussent naturellement correspondu aux équivalents français de κύριο; *(seigneur* ou *souverain),* de οὐναμὶ *{puissance* ou *force),* d'èçouoict *{liberté* ou *faculté).* Ayant conservé, partout. où cela semblait indispensable, les rapprochements verbaux auxquels Fauteur, comme la plupart des hommes de son temps, attachait une valeur quasi magique, nous ne nous sommes pas astreint, dans d'antres contextes et lorsqu'il ne s'agit, pas expressément des ?Vnges et de leurs propriétés, à un système d'équivalences d'une excessive rigidité. En revanche, pour les termes proprement « techniques », nous n'avons fait correspondre en principe à chaque mot grec qu'un seul équivalent, français. C'est ainsi que, bien que l'expression puisse d'abord surprendre — mais il suffit d'une note qui en précise le sens — on lira uniformément *disposition* partout où le texte grec porte διακόσμησι . Il nousa paru cependant qu'en raison des résonances mystériques et sacramentelles du terme τελετή qui se retrouvent, à des degrés divers, dans la τελείωσι dionysienne, il nous fallait parfois, pour rendre ce dernier mot, des expressions composées plus précises qu'a-*chèvemenl* ou *perfectionnement* 1 ; aussi avons-nous recouru dans certains cas à des formules un peu lourdes mais suffisamment explicites, telles que *initiation perfective.*

Ni *hiérarchie* ni, à plus forte raison, *Théarchie* (qui ne figure, croyons-nous, dans aucun dictionnaire français) n'évoquent immédiatement le sens précis que présentent pour le Pscudo-Denys les mots ἱερχρχία et θεαρχία. Pour le premier, il suffit au lecteur de méditer un peu sur les définitions mêmes que donne l'auteur dès le début de son œuvre. Pour le second, la symétrie même des termes sug-gère d'en conserver la simple transcription ; il importe seulement de savoir que le « Principe du divin » est l'imperserutable Déité située au-delà de toute dénomination

1. Cf. *Ecd. hier.,* IV, ni, 12, 485 a, à propos «lu sacrement de' l'onction comme opération perfective, et V, i. 2, 501 a, à propos de sacrement des Anges, qui est la plus haute intellection immatérielle de Dieu.

et de toute intellection ; l'usage, si fréquent chez Denys, de l'adjectif « théarchique » — pour lequel on ne dispose d'aucun équivalent acceptable — imposerait de lui-même cette solution de facilité.

Pour conserver les résonances du terme λόγια qui désigne ordinairement des oracles proférés plutôt que des textes écrits, nous adoptons la formule « les Dits », qui signifie toujours ici l'Ecriture sainte. Encore que le substantif θεολογία, comme l'indique très bien M. Roques[1], puisse signifier « parole dite *par* Dieu » et « parole dite *sur* Dieu », nous avons cru pouvoir le rendre uniformément par « Parole de Dieu ». Pour traduire θεολόγο , l'expression — peut-être un peu trop moderne, voire journalistique — de « porte-parole de Dieu » nous a semblé correspondre assez bien au caractère de l'écrivain sacré tel que le conçoit le Pscudo-Denys ; quiconque, en effet, « parle » comme il faut de Dieu et de ses mystères se contente de redire, « à la mesure de ses forces » cl « pour autant qu'il en ait le droit », la Parole communiquée d'abord aux êtres les plus dignes de la recevoir et transmise ensuite jusqu'à lui de degré en degré. Ce que l'auteur rapporte, il l'a reçu, dit-il, d'un initiateur : si quelqu'un a de. meilleures hypothèses à présenter, elles ne seront acceptables que pourvu que « Dieu parle » et que sa Parole soit « transmise par les Anges » jusqu'aux chefs légitimes de la hiérarchie ecclésiastique [2].

Les notes qui accompagnent le texte n'ont aucunement la prétention de tout élucider. Elles visent surtout à indiquer les renvois nécessaires aux autres textes du *Corpus,* en même temps qu'elles suggèrent des rapprochements qu'on voudra bien ne considérer que dans une mesure très limitée comme une contribution au difficile problème des sources. On trouvera peut-être un peu longues et nombreuses les citations de Γ Ancien Testament, mais il nous a semblé qu'en situant dans leur contexte les passages de l'Ecriture auxquels l'auteur renvoie explicitement et une

1. Roques, *op. eil.,* p. 210 sq.
2. *Cad. hier.,* XIII, 4, 308 b.

partie de ceux qu'évoque (au moins à litre conjectural) son exégèse symbolique des noms et des attributs angéliques. on éclairait sa méthode d'interprétation et la façon assez curieuse dont il entend « les Dits». En règle générale nous avons suivi les traductions adoptées par les collaborateurs de la Bible dite «de Jérusalem» ; mais il a fallu tenir compte des divergences entre l'hébreu et le grec des Septante et l'on a vérifié sur le texte que connaissait Denys tous les *loci* qu'il a lui-même cités ou glosés.

Maurice de Gandii.lac.

Mai 1957.

P. S. — Ce travail n'aurait pu être mené à bien sans la constante collaboration de M. l'abbé Roques, qui a mis à notre disposition plusieurs de ses instruments de travail ainsi que les ressources de sa très sûre érudition. Nous le remercions particulièrement de la scrupuleuse révision à laquelle il a bien voulu soumettre notre traduction ; sur un grand nombre de points ses suggestions nous ont été d'un secours précieux et il nous est d'autant plus agréable de le dire publiquement que la confrontation patiente et minutieuse du texte français à l'original grec, avec ses très longues phrases, est une tâche fort ingrate, que M. Roques a assumée dans un esprit de parfait désintéressement.

NOTE SUR LE TEXTE GREC

1° Pour des raisons pratiques, on a gardé très exactement, dans celte édition, les mêmes lignes que dans l'édition Aligne (Paris, 1857) et on a donné à ces lignes le chiffre qui correspond à leur place dans les colonnes de Aligne (le numéro de ces colonnes étant indique en marge, avec les subdivisions A, B, C, D).

2° Pour les siglcs des rnss, voir *supra,* p. 63.

Les autres principales abréviations de l'apparat critique sont les suivantes :

(s)scr (supra) scripsit
n » nota (note)
praem = praemisit
u v = ut vidolur
ait = alterum
inser e= inseruit
app gr — appendix grammatica (Étude critique, p. 57 sq·)
Lang - I.angcrbcck.

120,1 Λ Τῶ συμπρεβδυτέρω Tt|M>6é<p Δεονύσεο ὁ πρεσβύτερο περὶ οὐρανέσ. οεραρχέα .

120,5 B I (1) « Πάσα δόσι αγαθή και παν δώρημα τέλειον ἀνωθεν ἐστι καταοαϊνον ἀπδ τοὐ πατρδ των φώτων. » Αλλά καί πάσα πατροκινήτου φωτοφάνεια πρόοδο ει ημά αγαΟοδότω φοιτώσα πάλιν ώ ενοποιό δύναιι ἀνατατικώ ἡμα ἀναπλοί καί επιστρέφει προ; τήν τοΟ συναγωγοΟ πατρδ ἑνό-
121,1 Ατητα καί Οεοποιδν απλότητα. Καί γάρ « Κ αὐτοῦ τα πάντα καί ει αὐτδν » ὡ ὁ ίερδ εφη λόγο .

MVa Q N O PBW

120 litui.Q : titulum om M περί— ιεραρχία; om VaPr || post ιεραρχία; add χε?χλχ·.ον α' N O post πρεσόὔτερο; add εὐ πρχττε:ν m rec W l ουρανίου QN || Titulo praemis τοὔ *iv* ἁγίοι; Διονυσίου ’Αρεοπαγίτου περί τή; ουρανία; ιεραρχία; VftPv Διονυσίου ’Αρεοπαγίτου ἐπισχόπου ’Αθηναίων πρό; Τιμόθεον ἰπίοχοπον περ: τή; ουρανία; ιεραρχία; BQW (sed Αθηνών) post ιεραρχία; add χεοχλχιον α' QW χ;φ πρώτον Sin enumeratis omnium capitulorum titulis, | 5 οτ: πάσα θεία ελλαμύε; χατχ αγαθότητα ποιχίλω; εἱ; τχ προνοοῦμενα προϊοῦσα μίνει απλή χχί οὐ τούτο μόνον, ἀλλα ζα· Êvo^otct τά ἐλλαμπόμ«να praeni codd (praeter M) Sin y παν δωρημχ om Sin || 9 ante i,μά; duas litt. del (ἐπ u. v) Q || ἀναπληροϊ ν | ζαί- απλότητα (121.1) paene deleta in M
121,1 τα om MVaQ

120,5: Jac. 1, 17. || 10: Cf. Jo. 17, 21 ; I Cor. 1, 10 ;
121,1 sq.: Hom. 11,30. || 121,1 : απλότητα cf. Origen., de princ. 1,1,0 (p. 21, 10 sqq.).

1. I, 17. L’idée d’une Lumière immatérielle, qui se répand dans l’espace sans se diviser, qui reste impassible en se propageant, qui traduit par son rayonnement, l’éclat même de l'intelligible, est

A A SON CONERÈRE TIMOTHÉE,
LE PRÊTRE DENYS

DE LA HIÉRARCHIE CÉLESTE

B Procession *Tout don excellent, toute donant* ~ *i,Ofl parfaite vient d'en haut et descend du Pare des lumières* Mais toute procession qui, sous la motion du Père, révèle sa Lumière.
A lorsqu'elle nous visite généreusement, en retour, *h* titre de puissance unifiante, suscite notre tension vers le haut et nous convertit à l'unité et à la simplicité déifiante du Père rassembleur. Car *fout est de Lui et pour Lui* comme dit la sainte Parole.

un lieu commun platonicien *[cf.* Platon, *Itcp.,* 507 o ; Plotin, *Enn.,* IV, 3, 10 ; IV, 5, 3 ; V, 9, 1 ; VI, 4, 8 ; Proclvs, *In Parm.,* éd. Cousin, 1820/27, VI, p. 9, etc.). Sur les sources grecques de l'imago, *cf.* Jacqueline Duchemin, *Pindare poète et prophète,* 1955, p. 193 sq. Le thème de la Lumière divine, commun à tous les peuples d'Asie centrale (c/. Mircea Eliadr, *Traité d'Histoire des Religions,* 1949, p. G8 sq.), joue un rôle essentiel dans la Bible *(cf. Gen.,* I, 3-4 ; /£x., XXIV, 17 ; *Ez.,* I, 27 ; *Hab.,* III, 4 ; *Is.,* LX, 19-20 ; *Dan.,* II, 23 ; *Sap.,* VII, 26; *1 Jo.,* I, 5-7, etc.). En liant l'effusion lumineuse au rythme de la procession et de la remontée analogique, Dcnys donne à une image primitivement naturaliste une valeur spirituelle, renforcée par la référence panlinienna qui suit la citation de saint Jacques. Dans le *Poirnandres* (G}, la Lumière est identifiée au dieu « Intelligence », et elle engendre à son tour un Verbe lumineux qui s'unit au Démiurge pour façonner le inonde (10} ; mais rauleur hermétique pose l'existence d'une «sombre Obscurité» d'où procède la «nature humide» et qui engendre les corps mortels. La vision dionysienne exclut tout dualisme et fait de l'unique Don de lumière la source de toute réalité (sur les resistances de la matière, *vide infra,* chap. XIII, 5, 301 a sq.). Dans son *Isagogè* [Introduction aux saintes Écritures), le moine Adrien, deux cents ans environ après Dcnys. réduira le symbolisme de la lumière au seul thème de la «joie» (PG, t. XCVIII, col. 1293 a-b),

2. *Hom.,* XI, 36.

(2) Οὐκουν Ἰησοὖν ἐπικαλεσάμενοι το πατρικόν φω , τδ ον « τδ αληθινόν, δ φωτίζει πάντα άνθρωπον ἐρχόίχενον ει τον κόσαον», δι' οὐ την προ τον ἀρ· χίφωτον πατέρα προσαγωγήν ἐσχήκαμεν, ἐπΐ τὰ των ιερότατων λογίων πατροπαραοότου ἐλλάμψει ώ εφικτόν ἀνανεύσωμεν και τὰ ὑπ' αυτών συριβολικώ ήιχίν καί ἀναγωγικώ ἐκφανΟεἰσα των οὐρανίων νόων ιεραρχία ώ οιοί τε ἐσυ.ἐν ἐποπτεὐσωιχεν καί την αρχικήν καί ὑπεράρχιον τοΟ Οεαρχι-
B κοΟ πατρδ φωτοδοσίαν, ἡ τὰ των αγγέλων ήιχίν ἐν τυπωτιζοΐ συρΧ'όλοι ἐκφαίνει μακαριωτάτα ιεραρχία , ἀόλοι καί ἀτρειχέσι νοδ όφΟαλιχοΐ εΐσόε ἀμενοι, πάλιν ἐ αὐτή ἐπί τήν απλήν αὐτή ἀναταΟώμεν ακτίνα. Καί γὰρ οὐδε αυτή πώποτε τή οικεία ενική ἐνδότητο απολείπεται, προ ἀναγω-

MVaQ N O PBW

3 Ἰησουν corrupt in M || 4 post *w* add οώ Sin || τό all om M ,| ό om M I 5 την om Va | 6 ante i-t add ἐν ώ Sin |' 8 ἀνανχύσομεν N || 10 olot rt : o'ov tt v || υποττтεύσομχν N || 11 ἱεραρχιζήν Q | 12 ἀγγ«-Xrzwv NP II 13 i/.φαινειν Va || 15 αὐτή prius : αὐ eras B |' 16 post «ZTtvaadd χαί τον ὑπέττατον δοτήτα χύτη Sin ;| 17 ἰνδότητο : ἱνιο'τητο M ενότητα Sin | ἀναγωγ:χήν MVaQPWv: αναγωγήν λ'OB

4 : Jo. 1, 9 U 5 sq. : cf. I Tim. 2, 5. | «4 : Cf. Plato, resp. 533 d ; Orig., in Jo. 1,9 (p. | ή 29).

1. *Jo.,* I, 9.

2. Snr l'emploi des termes mystériques, e/. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Ifeziehitngen zum Neuplalonismus und Myslerienwexen,* chap. Ill, § 14, p. 97 sq. Pi.aton *Gor«.,* 493 u-c) traitait les « insensés » (ἀνόητο:) de » non-initiés o (ἀμύητοἱ| dont l'âme sans foi et oublieuse ressemble à un tonneau percé. Pi.otix fait plusieurs fois allusion aux mystères *(Enn.,* 1, 6, 7 ; VI, 9, 11, etc.) et il lui arrive d'interpréter symboliquement ce que « les anciens sages enseignent en énigmes, do façon secrète (μνβτιχω) et

(2) C'est pourquoi, ayant invoqué Jésus, la Lumière du Père, celle qui est. *la véritable, qui éclaire tout homme venant dans le monde* par quoi nous avons eu accès au Père qui est la Lumière primordiale, élevons nos regards, autant que nous le pouvons, vers les illuminations des Dits très saints que nous ont transmises nos pères et, dans la mesure de nos forces, initions-nous[2] aux hierarchies des esprits célestes, que nous ont symboliquement révélées ces Dits pour notre élévation — et, ayant accueilli du ferme regard immatériel de notre
B esprit le don de lumière fondamental et supra-fondamental venant du Père théarchiquc, qui nous révèle en symboles figurés les très bienheureuses hiérarchies angéliques, en retour élevons-nous à partir de ce don vers le rayon simple de la Lumière elle-même[3]. Car Elle ne déchoit jamais de sa propre unité singulière, mais, lorsqu'Elle

dans les initiations mystériques (iv τελεταΐ) » *{Enn.,* Ill, 6, 19). Pkoclus appelle Parménido un τελìσιουργά et son propre commentaire de Platon une « mystngogie initiatrice » *(In Parm.,* V, 271 ; *cf. In Crut.,* éd. Boissonado, p. 72). Mais l'Écriture clle-mcinc parle delà «sagesse» des *parfaits (iv roî; iîÀsÎok, *I Cor.,* II, 6 , *cf. Phil.,* III. 15, *Hcbr.,* V, 12-14). Grégoire de Nvsse *(Vita Moysi,* I 42, 316 a, II, 164, 377 b. etc.) fait do Moïse un initiateur et do David un initié. De son temps, les baptisés sont communément appelés des αυτ,θìvτε et les catéchumènes des ἀαὀηιτοι *(cf.* Wenger, Intr. ἀ *Huit Catéchèses baptismales* do Jean Chrysostome, Sources Chrétiennes. 1957, p. 66 sq.) — Chez Denys « initier» est souvent synonyme d'a enseigner » et d'« évangéliser» *{vide infra,* IV, 4, 181 b). Dans/Jiv. *nom.,* IV, 4, il utilise le verbo «Xisco-jpyciv dans le même contexte que Produs *(cf. Inst, th.,* CXXX) pour designer la fonction même de la Bonte théarchiquc ; en *Eccl. hier.,* V, i, 5-6, à deux reprises (505 b et d), le sens particulier du terme est précisé par son rapprochement, avec ιερουργει·/.

3. Dans sa traduction des deux *Hiérarchies* (Kemplcn-Munich, 1911) Stigi.mayr renvoie ici à *II Cor.,* III, 18, qu'il interprète comme Oiugène *{Fragm. in Lament.,* 116) mais où il s'agit plus vraisemblablement d'un miroir qui, réfléchissant de mieux en mieux l'image divine, se transfigure lui-mcmc. *(Cf-* Cbouzel, *Thiol, de l'image,* 1956, p. 66-61).

γικήν *δε* καί ενοποιόν των προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπώ πληΟυνομένη καί προϊοΟσα μένει τε ένδον έαυτή άραρότω έν άκινήτω ταυτότητι μονίμω πεπηγυΐα καί τού έπ' αυτήν ώ θεμιτόν άνανεύοντα άναλόγω αύτοι άνατείνει καί ενοποιεί κατά τήν άπλωτικήν αυτή ένωσιν. Καί γάρ ουδέ δυνατόν έτέρω ήμίν έπιλάμψαι τήν Οεαρχικήν άκτϊνα μή τή ποικιλία των ιερών παραπετασμάτων άναγωγικώ περικεκαλυμμένην καί τοί καθ' ημά
C προνοία πατρική συμφυώ καί οΐζείω διεσκευασμένην.

(3) Διο καί τήν όσιωτάτην ημών ιεραρχίαν ή τελετάρχι ίεροΟεσία τή των ούρανίων ιεραρχιών υπερκόσμιου μιμήσεω ά ιώσασα καί τά είρημένα άυλου ιεραρχία ΰλαίοι σχήμασι καί μορφωτικαΓ συνθέσεσι διαποικίλασα παραδέδωκεν, όπω άναλόγω ήμϊν αύτοι άπο των ίερωτάτων πλάσεων επί τά άπλα καί άτυπώτου άναχθώμεν άναγωγκ καί αφομοιώσει , έπεί μηδέ δυνατόν έστι τώ καΟ ήμ^ vol προ τήν άϋλον έκείνην άναταΟήναι των ούρανίων ιεραρχιών μίμησίν τε καί θεωρίαν, εΐ μη τη κατ' αύτον ΰλαία χειραγωγία χρήσαιτο τά μέν
M D φαινόμενα κάλλη τή αφανού εύπρεπεία άπεικονίσματα λογιζόμενο καί τά αίσΟητά εύωοία

MVaQ N O PBW

18 3ί : τι W || 19 τφοσιοδοα Q | post κροιούσα add ιπϊ πάντα Sin || τ« : τό B | 20 αύτήi B (sed corr) | ββράτω Q {corr Q || iv — αντοϊ; (2î) om O II 21 ιιονψ/» : uovoisSiî»; MVaQ || M II - ♦έτιρω post ήμίν coll N î 25 -F, om 'P || 29 τιλπάρχη; Q (sed corr) || 35 άτ-νπ.οτάτουί M || 30 τώ eras P τό B των ...νών O | 37 vot λ a Q:

se multiplie comme il convient à sa bonté et s'avance pour assurer à ceux sur qui veille sa Providence 1 une constitution qui les élève et les unifie, Elle demeure fermement au-dedans d'elle-même, s'étant fixée de façon stable dans une immobile mêmeté, et Elle élève à la mesure de leurs forces ceux qui regardent vers Elle comme il est permis de le faire, cl les unifie selon son pouvoir unitif et simplifiant. Et il est, en effet, impossible que le rayon théarchique nous illumine autrement que s il se dissimule, pour notre ele-

bigarrées.

C vation, sous la bigarrure des voiles sacrés et qu'une Providence paternelle l'accommode aux convenances propres de notre nature.

(3) C'est pourquoi, en ce qui concerne aussi notre très sainte hiérarchie, le Principe initiateur qui institua les rites sacrés — l'ayant jugée digne d'imiter de façon supramondaine les hiérarchies célestes cl ayant présenté les dites hiérarchies immatérielles sous une bigarrure de figures matérielles et de compositions aptes à leur donner forme — nous a livré cette tradition afin que, dans la mesure où nous leur sommes proportionnés, nous soyons, à partir de ces très saintes fictions, élevés aux élévations et assimilations simples et sans figure car notre esprit ne saurait se hausser à cette imitation et contemplation immatérielle des hiérarchies célestes à moins d'y être conduit par des images matérielles convenant à sa nature, en

U sorte qu'il considère les beautés apparentes comme des copies de la beauté inapparente, les parfums sensibles

vri (vol Vfcc) celt I ἀνχΟζνχ: M (sed corr) «νατ<0ήνα« Va || 39 αυτών W I χριισοιτο PB | 41 «ὐωδία? : ευζωια vel sim Sin

36 sqq. : cf. Rom. 1, 20 : Plato, e. g. resp. 511 a. |! 40 : ζάλλη cf. Sap. Sal. 13, :>.

1. Littéralement : "les providontiôs Ou trouve, au neutre, lo participe ποονοούμενα chez PnocLUS *(In Parm.>* VI, 231)·

ἐκτυπώματα τή νοητή διαδόσεω καί τή ἀΰλου φωτοδοσία εικόνα τά Ολικά φώτα καί τή κατά νουν θεωρητική ἀποπληρώσεω τά διεξοδικά ἱε- ρά μαθητεια καί τή ἐναρμονίου πρό τά. θεία καί
124,1 A τεταγμένη ἐξεω τά των ενθάδε διακοσμήσεων τάξει καί τή ἸησοΟ μετουσία την τή θειοτά- τη ευχαριστία μετάληψιν, και οσα ἀλλα ταϊ οὐρα- νίαι μέν οὐσίαι ὑπερκοσμίω , ήμΓν δέ συμβολι- κώ παραοέδοται. Ταύτη οὐν ἐνεκα τή ημών ανά- λογου Οεώσεω ή φιλάνθρωπο τελεταρχία καί τά οὐρανίου ιεραρχία ήμϊν ἀναφαίνουσα και συλλει- τουργόν αυτών τελούσα την καθ' ημά ιεραρχίαν τή πρό δύναμιν ημών αφομοιώσει τή θεοειδού αὐ- των ἱερώσεω αἰσθηταϊ εἰκοσι τού ὑπερου- ρανίου ἀνεγράψατο νόα ἐν ταϊ ἱερογραφικαΐ των λογίων συνθεσεσίν, ὁπω αν ημά ἀναγάγοι διά. των αισθητών επί τά. νοητά κάκ των ἱεροπλάστων συμβό- λων επί τά ἁπλά των ουρανίων ιεραρχιών σ.κρό- 1$τητα .

•.10,311) H fl) Χρή τοιγαρούν ώ οιμαι πρώτον ἐκθέσΟαι τίνα μέν εἰναι σκοπόν ἁπάση ιεραρχία οἰόμεθα καί τί

MVaQ N O PBW

42 νοητή : ἀνοήτου Sin |, 44 post αχοπληρώσ«ω add ἀφομο:<όσ:ω υ v Sin

124,2 την om Q || 6 ἀναγωγου N P Sin u v || 8 αὐτών post τελούσα coll O I) ἀτ:οτ<λο·5σα N || 9 ἡμϊν O || 10 ante αἰσθηταΐ add ταί MVa Q v d 12 ante σ·>?νθὶσεσιν add ὁραταΐ Sin | ἀνάγο: O ἀναγάγη Va U 14 ἀχλί; : απλάστου M

136,31 δτ: χριπδντω ταб<Γα ζαί ουράνια καί δ:χ των ἀνομοίων συμβόλων ἐκφαίνεται (‘κτανείται Va) praem codd

124-, 10 : ὑπερυρανίου; cf. Plato, Phaedr. 247 c. || 14- ακρότητα cf. Plato, Phaedr. 247 a sq.

comme des figures de la diffusion intelligible[1] et les lumières matérielles comme des images du don de lumière immatériel, en sorte que les détours dont usent les enseignements sacrés représentent pour lui la plénitude de contemplation selon l'esprit, l'ordre des dispositions d'ici-
124 A bas[2] l'habitus[3] adapté aux réalités divines et ordonné, la réception de la très sainte Eucharistie la participation à Jésus, de façon qu'il sache que tous les autres dons, transmis aux essences célestes sur un mode supra-mondain, nous ont été livrés, à nous, en forme de symboles. Ainsi - lorsque, en vue de cette déification proportionnée à nos aptitudes, le Principe initiateur, dans son amour pour les hommes, tout à la fois nous a révélé les hiérarchies célestes et a institué notre propre hiérarchie, pour qu'elle participât au même sacerdoce qu'elles par son assimilation, selon les moyens humains, à leur saint ministère déiforme — c'est par des images sensibles qu'il a représenté les esprits supra-célestes, dans les compositions sacrées que nous offrent les Dits, afin de nous élever, par l'entremise des sensibles, jusqu'aux intelligibles cl. à partir des symboles qui figurent le sacré, jusqu'aux simples cimes des hiérarchies célestes.

Plan général du traité.

II (1): Il faut donc, je crois, exposer d'abord ce que nous croyons être le but de toute hiérarchie et le profil que cha-

1. Sur les « suaves odeurs » dont les Anges reçoivent directement l'effusion et que symbolise, au niveau des rites humains, l'huile sacramentelle, *cf. Eccl. hier.,* IV, ni, 5 (Ag0 b). La chaleur que dégagent les Séraphins signifie une combustion d'huiles divines *(ibid.,* IV, m, 10, 481 c-d). Sur le symbolisme «lu «discernement des odeurs », *vide infra,* XV, 3, 332 a.

2. Il s'agit ici de la hiérarchie ecclésiastique. Sur son parallélisme avec la hiérarchie céleste (dont elle est en même temps le prolongement terrestre), *cf. Eccl. hier.,* I, 5, (376 d}.

3. On nous excusera sans doute d'adopter, pour traduire le mot ἕξι , qui signifie une disposition durablement acquise, l'expression scolastique *(l'habilita,* qui n'a pas d'équivalent français.

του αὐτή ἑκαστη θιασώτα δνίνησιν, ἐξη οἑ τὰ ουρανίου ιεραρχία ὑμνήσαι κατὰ τήν αὐτών ἐν τοϊ λογίοι ἐκφαντορίαν, επομένω τε τούτοι είπεΐν όποίαι ἱεραΐ μορφώσεσι τὰ ουρανία σχη-
137,1 A ματίζουσι διακοσμήσει αι τών λογίων ἱερογραφιαι, καί προ ποίαν χρή ἀναχθήναι διά τών πλασμάτων απλότητα, όπω μή και ημεί ωσαύτω τοϊ πολ-Λοί ἀνιέρω οἰώμεΟα τοὐ οὐρανίου και Οεοειοεΐ νέα πολύποδα εἶναί τινα και πολυπρόσωπου καί προ βοών κτηνωοίαν ή πρ'ο λεόντων θηριο-μορφίαν τετυπωμένου καί προ αετών ἀγκυ-λόχειλον είδο ή προ πτηνών τριχώδη πτεροφυΐαν διαπεπλασμένου καί τροχού τινα πυρώδει υπέρ τον ουρανόν φανταζώμεθα καί θρόνου ὑλαίου τη θεαρχία προ ἀνάκλισιν επιτηδείου καί ίππου τινα πολυχρωμάτου καί δορυφόρου αρχιστρατή-γου καί οσα ἀλλα προ τών λογίων ἡμϊν ἱεροπλά-στω ἐν ποικιλία τών ἐκφαντορικών συμοόλων παρα-δέδοται. Καί γάρ ἀτεχνώ ή θεολογία ταϊ ποιητικαΐ
B ἱεροπλαστίαι ἐπί τών ασχημάτιστων νόων ἐχρή-σατο τον καθ' ἡμα ώ είρηται νοΟν ἀνασκεψαμένη καί τή οικεία αὐτώ καί συμφυού αναγωγή προ-

MVaQ N O PBW

33 χύτη scripsi (cf. 16»,6) : α3τηΐ codd ν | ἱζάστη? VaQNW || 35 ἱζφαντίία·/ P (coir P2j ν || re : δε MNPv τοίτ' *Izzv,* B (scd suprascr τε ead m)

137,2 χρη post coll QNOBW]| 3 ἀζλαστδτητα MVa || Γ 4 άν-.έρι-ι; : ὑευδώμεΟα χαϊ χνοήτω Sin |' ο:ομεΟα MQ (corr. Q) | 6 κτηνωδείαν MBv (Blass-Dcbrunner § 23) || θηρομορφ-αν MVaQW || 7 πρό : B |' 8 post εἶδο tres liltcrae erasae W | τριχών διπτε-ροφλαν Va H 9 τυροειδεί Va |[10φανταζόαεΟα P (win ras.) MQW || ὑλαίου : αισθητού Siu ,| 11 ἄνχζλ'-Ο: OB Sin ; -ησιν cett. || zxi : η

cune procure à ses membres — à partir de là célébrer les hiérarchies célestes selon ce que les Dits révèlent d'elles — et montrer ensuite sous quelles images sacrées les saintes
7 A Ecritures qui rapportent les Dits figurent les dispositions célestes, et à quelle simplicité nous devons nous élever par le moyen des figures pour n'avoir pas l'impiété de croire nous aussi, comme la foule, que les esprits célestes et déiformes soient pourvus d'un grand nombre de pieds et de visages, qu'ils se modèlent sur la stupidité bovine ou la férocité léonine et qu'ils aient reçu forme d'aigles au bec incurvé ou de volatiles au plumage hirsute, pour ne pas les imaginer non plus comme des roues incandescentes sur le ciel, des trônes matériels disposés pour servir de couche à la Théarchie, des chevaux multicolores, des chefs de guerre porteurs de lances, et sous toutes ces autres images que nous ont transmises les Dits, selon de saintes fictions, dans la bigarrure de symboles chargés de signification. C'est de la façon la plus simple, en effet, que la Parole de Dieu a usé de très saintes fictions
B poétiques pour les appliquer aux esprits sans figure, ayant tenu compte, comme on l'a dit, du caractère de notre esprit 1, ayant pris soin de lui ménager une éléva-

Justification des images déraisonnables.

ηάλ-.ν Sin ‖ 12 δορυφόρου; : βστηδοφόρου SilJ ‖ 13 in ing adscr τοῖ ἀνοητοι N ‖ r.uϊν post ἱεροπλάοτω coll O | 44 ἱεροπλαστῶν Va ,| 15 ποιητικαϊ : sscr κλαστιχαΐ; O ‖ 48 αυτών B

137, 5-7 : Cf. Εζ. 4, 6-10 ; Dan. 7, 4; Apoc. 4, 7. ‖ 8 : πτεροφ. cf. Ez. 1,14; Js. 6, 2. ;| 9 : τροχοὐ *cf. Ez.* 1, 15; Dan. 7, 9 (0). j| 10: θρόνου cf, Ez. 4. 26; Dan. 7, 9; Apoc. 4, 4. | 11 sq.:ἵππου cf. Zach. 1,8; 6, 2. | 42 sq. : Cf. Jos. 5, 14.

1. Denys compare ailleurs les apparences allégoriques à des « boucliers » qui garantissent le? mystères contre une diffusion imprudente *{Epist.,* IX, 1105 c).

νοήσασα καὶ προ αυτὸν ἀναπλάσασα τὰ ἀναγωγικὰ ἱερογραφία .

(2) Iii δέ τφ δοκεῖ τὰ μεν ἱερὰ ἀποδέχεσΟαι συνθέσει ὡ των απλών ἐφ' εαυτών ἀγνιὐστων τε και αθεωρήτων ἡμιν υπαρχόντων, ἀπεμοαινοὐσα ok οἰεται τὰ των ἀγιων νόων ἐν τοὶ λογίοι εικονογραφία καὶ πάσαν ὡ εἴπεἴν την απότομον ταὐτην των αγγελικών ονομάτων σκηνήν καὶ χρήναὶ φησι τοὐ c θεολόγου ἑττι σωματοποιίαν ολω των ἀσωμάτων ἐληλυθότα οικείοι αὐτὰ καὶ ὡ δυνατὸν συγγενέσιν ἀναπλάττειν τε καὶ ἐκφαίνειν σχηματισμοί; ἐκ των παρ' ἡμῖν τιμιωτάτων καὶ ἀόλων ποσώ καὶ ὁπερκειμένων ουσιών καὶ μή ταἴ οὐρανίαι καὶ θεοειδέσιν ἀπλότησιν τὰ επὶ γή ἐσχατα; περιτιθέντα πολυμορφία (το μεν γάρ ημών τε ἀναγωγίκώτερον εμελλεν είναι καὶ τὰ υπερκόσμιου ἐκφαντορία οὐ κατήγεν ει τὰ ἀπεμφαινοὐσα ἀνομοιότητα , το δε καὶ ει τὰ θεία ἀθέσμω εξυβρίζει δυνάμει; καὶ τον ἡμέτερον ἰσω αποπλανὰ νοὖν

MVaQ N O PBW

24 λόγο·. B I (c v 20 huc in trusum) ἱερσγραφία; M Va || 27 σωμα-■ οποιία P I '28 post ἰληλνΟιτα; add δὲ O ,| αὐ-x : αὐτὰ W αὐτοὐ O αὐτοῦ Va αὐτό ν || 29 Εμφαίνει? B (sed corr) j| 30 -ο;ώ- ; –ω; MVaQB (ποσώ sscr B1) Sin (cf. P. Maas, Byz. Zeilschr. 1935, p. 300 : it das Adverb ποσώ isl in spiiterer Prosa gcwôhnlich ») || 32 πε^ιτεί'εντα N περ:τ;0ίνβ: O Sin ιι. ν. || 33 ετερομοοφῖχ Sin || 34 εμελλεν om Sin || 35 ὁμοωτητα Sin ἀνομοώτητο Va ,| 30 ἰξυζρίζει Q2 N (ν eraso) OB: — ζβ·.ν PW'ν οὐχ — ζειν MQ οὐχ — ζε Va ἐξνβρίζον Sin || 37 ἀποπλανχ Q OB Sin : ἀπεπλάνα W1 (corr in ἀποπλ.) οὐχ χπεπλχνα MVaQN αποπλανάν Pν

1. *Cf.* Clément d'Alexandrie, *Slri»n.,* V, ix, 56 : « Tout ce qui apparaît sous un voile montre la vérité plus grande cl plus respectable, comme les fruits qui se reflètent dans l'eau, comme les formes

tion appropriée à sa nature et ayant façonne pour lui les Écritures saintes destinées à cette élévation.

Rappel des objections.

(2) Mais si — tout en trouvant bon d'admettre les saintes compositions puisque les réalités simples qu'elles représentent sont en elles-mêmes inconnues et échappent à notre regard — on juge cependant déraisonnables les images qu'appliquent les Dits aux esprits saints et, pour ainsi parler, toute cette abrupte mise en scène des noms angéliques, et qu'on pré-
C tende que les porte-parole de Dieu auraient dû, lorsqu'ils ont décidé de corporaliser des êtres parfaitement incorporels, les figurer et les manifester par des imageries appropriées et, autant que possible, de même nature qu'eux, à partir des essences qui sont le plus en honneur parmi nous, incorporelles d'une certaine façon et élevées au-dessus des autres, au lieu d'appliquer à la simplicité des êtres célestes et déiformes les multiples figures empruntées aux plus viles réalités terrestres (ils eussent ainsi, en effet, [dira-t-on] procuré à nos âmes une plus grande élévation et non point rabaissé les révélations supramondaines au niveau de dissemblances déraisonnables, au lieu qu'ils ont eu tort de traiter arrogamment les puis-

qui prennent plus d'attrait et de grâce quand on les devine sous une tunique diaphane » ; Philon d'Alexandrie, *De vit. cont.*, VIII, éd. Cohn, VI, p. 47 : « L'explication des saintes Écritures se fait, en recourant au sens profond, aux allégories ; (pour les Thérapeutes] la Loi tout entière ressemble à un être vivant ; elle a pour corps la lettre des prescriptions et son âme, c'est le sens invisible sous-jacent dans les mots ; c'est là que l'âme raisonnable s'est mise à contempler excellemment son objet propre : sur le miroir des noms elle a vu en quelque sorte se réfléchir les beautés singulières des pensées ; elle a ouvert et découvert les symboles, amené les idées toutes nues à la lumière, pour ceux-là qui peuvent, à l'aide d'une simple évocation, contempler l'invisible à travers le visible. » Mais pour Denys le voile allégorique n'ajoute rien à la vérité; requis par la faiblesse humaine, il garantit le regard contre l'éblouissement ; comme moyen d'accès au mystère, il reste fort inférieur à la ténèbre mystique où l'en-soi se saisit dans toute sa nudité.

ει τὰ ανίερου αὐτδν ἐνιζάνον συνθέσει , και τάχα και οἰήσεται τὰ ὑπερουράνια λεόντειων τινών και ἱππείων ἑσμών ἀποπεπληρώσθαι και μυκητική ὑμνολογία και ὀρνιθεία ἀγελαρχία και ζώων ἀλλων καί ὑλών ατιμότερων, οσα προ τδ ἄτοπον καί νόθον καί εμπαθέ ἀποκλιθέντα διαγράφουσιν αἱ κατὰ παν ανόμοιοι τών δήθεν ἐκφαντορικών λογιών 140,1 A ομοιότητε), ἀλλ' ἡ τή ἀληθεία ὡ οἶμαι ζήτησι ἀποδείκνυσι την τών λογίων ἱερωτάτην σοφίαν ἐν ταἱ τών ουρανίων νόων μορφώσεσιν ἑκατέρου κομιοη προνοήσασαν ὡ μήτε ει τὰ θεία , ὡ αν φαίη τι , ἐξυβρίσαι δυνάμει μήτε μην ει τὰ χαμαιζήλου ἡμα ἐμπαθώ ἐμπαγήναι τών εικόνων ταπεινότητα . Ὅτι μέν γάρ εικότω προβέβληνται τών ατύπωτων οι τύποι καί τὰ σχήματα τών ασχηματιστων, οὐ μόνην αιτίαν φαίη τι εἶναι την καθ' ἡμα αναλογίαν αδυνατούσαν αμέσω ἐπὶ τὰ νοητὰ ἀνατείνεσθαι θεωρία καί δεομένην οικείων καί συμφυών αναγωγών, αἱ τὰ ἐφικτὰ ἡμἳν μορφώσει προτείνουσι τών αμόρφωτων καί ὑπερφυών θεαμάτων, ἀλλ' ότι καί τούτο ἴδτοι μυστικοί λογίοι ἐστὶ πρεπωόέστατον το οι

MVaQ N O PBW

38 αὐτόν : αὐτών NP (sed corr) XV v || ζάνον : ἰνιζάνων VaN ἰν ζον Sin (u. v.) || 39 otecrai Q | 40 ἰσμόν P (içuAv eras) || αποεληρουσβαι Q (corr. Q) || ρυκηματιχη Q2 corr e μυσπχη Q || 41 ορνιΟιχή Va (post — :κ — add τι) 42 ἀλλων : ἀγιλαίν Sin || 42 post υλών odd ἀλλων Sin || νσα : ὡ; MXra || 43 ἀποκλιθίντα Sin recte u. v : ἀποκλειοϋί/τα M Va v ἀποζλ<β«ίσΛ(ceti {— caO-taz: Q] || τα M Va || 44 «vo;xôiou‹ M Va

140,1 ομοιότητα MVa | 4 θεῖα MN | 6 ἡμα ante ‹i coll. MVaQBXV v (antithesi corrupta) || 9 μόνον Q || MQ BW : post τι add a·? ceti v | 12 O : ἀναγωγιόν ceti v || 1.3 post ἡμἳν inser.

sanccs divines et que peut-être ils égarent notre esprit, fixé de la sorte sur des compositions indignes de leur modèle et prompt à s'imaginer les régions supra-célestes pleines de hordes de lions et de chevaux, d'hymnes mugies, d'oiseaux en ordre de vol, d'autres animaux et
1' de matières plus viles encore, c'est-à-dire tout ce que nous décrivent, au risque de nous induire à l'absurde, à l'erroné, au passionnel, les images parfaitement dissemblables que nous présentent effectivement les Dits révéla-
A leurs1) — la recherche de la vérité manifeste, au contraire,

Nécessité du mystère.

je pense, la très sainte sagesse des Dits, qui a pris parfaitement soin, en attribuant des figures aux esprits célestes, tout ensemble de ne point faire preuve de ce qu'on appellerait de l'arrogance à l'égard des puissances divines et de ne point nous enfoncer passionnément dans la rampante bassesse des images. Qu'on ait eu raison d'attribuer des figures à ce qui est sans figure et des formes à ce qui n'a pas de forme, il ne suffirait pas, pour le montrer, d'invoquer celte disproportion de nos forces qui leur interdit de se hausser directement jusqu'aux contemplations intellectuelles et requiert de nous des élévations appropriées et qui aient tic l'affinité avec notre nature, capables par conséquent de nous procurer les figurations qui nous sont accessibles des spectacles sans figure et merveilleux ;[2] mais il faudrait

των ἰΐχόνωνN O P (glossa esse videtur ; decst enim 180, 30 sq. : EH 480 A) ,| 15 ante μυστιχοΐ add «ολλοΐ; W post πολλοϊ add te \V= u v If >.ογο:ζ MVa

140,7 sqq. : Cf. Origen., de prine. IV, 2 passim (p. 305 sqq.) ; Gregor. Nyss., in cant. 756 Λ sqq.

1. Pour les textes scripturaires où figurent ces images, vide *infra* les notes du chapitre XV.

2. Sur le ternie Cxoç-jrji, qui présente dans certains contextes un sens assez proche de celui que les théologiens attribuent maintenant au terme « surnaturel », et que nous préférons cependant traduire par « merveilleux », *vide infra,* XIII, 3, 301 b, note *ad loc.*

B Απορρήτων καί ιερών αινιγμάτων ΑποκρύπτέσΟαι και άβατον τοϊ πολλοΤ τιθέναι την ίεράν και χρυφίαν των ύπερκοσμίων νόων Αλήθειαν. Εστι γάρ ού πα ίερδ ουδέ πάντων ώ τά λόγιά φησιν, ή γνώσι . Et οέ τά Απεμφαινούσα εικονογραφία αίτιάσαιτό τι αίδεϊσΟαι λέγων ΑνατιΟέναι τά ούτω αισχρά μορφώματα ται Οεοειδέσι καί άγιωτάται διακοσμήσεσιν, άπόχρη προ αυτόν είπείν ώ διττό έστι τή ίερα έκφαντορία ό τρόπο :

C (3) ο μέν ώ είκδ διά των όμοιων προϊών ίεροτύπων εικόνων, ό δέ διά των άνομοίων μορφοποιϊών ει το παντελώ άπεοικο καί άπεμφαινον πλαττό μένο . 'Αμελεί καί την σεβασμίαν τή ύπερουσίου θεαρ-

MVaQ N O PBW

21 αΐτώσοπο QNO BW || 22 καί om P || 24 ί οα : onto— α lacuna fere 5 liti. B || 25 έίζώ Va (sed c o it) || 26 pofcOHOctfiy Lang : ρορφοηοιϊών codd v popçdacuv καί Sin | 27 ;:αντ<λΙ MW || 28 ζα· om B (add in mg B2 u. v.) || οίβάσαιον Q

18 sq.: I Cor. 8, 7 ; ci. Maith. 13, 11 ; Luc, 8, 10

1. Sur le thème du secret, *cf. Div. num..* 1,8 {597 c), 11T, 3 (684 a-b) ot *Mysi. th.,* II (1000 a). Pour les parallèles néo-platoniciens, *cf.* H. Koch, *loc. cit.,* p. 118 sq. — Comme le fail observor l'abbé BuffiAkf *(Les mythes d'Homère et ta pensée grecque,* 1956, p. 49},. le secret portait à l'origine sur le spectacle meme qui était présente dans le sanctuaire à l'initié ; plus tard, ce qu'il sera interdit de d9 vulguer « à ceux dont, la tête n'a pas été ointe · Philon, *De Prou.,* 11,40) sera plutôt la connaissance des « symboles ∖ des vérités· « secrètes * (« mystiques o au sens premier). Aux prêtres qui ont reçu en dépôt «les mystères de sagesse», Origènb recommandait sous peine d'homicide de ne point «parler à découvert» devant des hommes « non formés » *{Hom. Num.t* IV, 3, cité par Daniélou, *Ori· gène,* 1948. p. 61). Lorsque les profanes osent transgresser lit

dire aussi qu'il convient parfaitement, aux Dits mystérieux
B de cacher sous des énigmes irrévélables et sacrées, et de rendre inaccessible à la foule, la sainte et secrète vérité qui concerne les esprits supramondains Car tous les hommes ne sont pas saints, et, comme renseignent les Dits, *tous n'ont pas la science'1.* Mais, si l'on s'en prend aux imageries déraisonnables, disant qu'il est honteux d'appliquer ces images si vulgaires aux dispositions ticiformes et très saintes, il faut répondre que la Révéla-

l es deux modes lion 8acréc sc fail sûl°n dc,,x modc8 :
de révélation. (3) 1 «n T->. comme >l est naturel, procede au moyeu de saintes images façonnées à la ressemblance de leur objet, l'autre qui, recourant à des figurations dissemblables, pousse la fiction jusqu'au comble de l'invraisemblable cl de l'absurde3. Certes il arrive

règle du secret, Gregoire de Nysse déclare qu'ils sont «lapidés par leurs propres pensées » *(Vita Moysi,* 11, 161. 376 c). Comparce par Dcnys à un r. bouclier » *(vide supra,* p. 74, n. 1), l'image sensible est, pour Grégoire, une pierre tombant de la montagne et qui blesse l'imprudent. Malgré l'opposition apparente des figures, la pcnscc semble bien identique ; protégé par la bigarrure des representations sensibles, le profane ne reste à l'abri que s'il renonce au déchilTrcmont des symboles.

2. *I Cor.,* VIII, 7 (oSx ἐν zïccv η ẛνώσι } Ce meme texte est cité (avec la même transformation) en *EccL hier.,* I, 4 (376 c). Saint Paul opposait simplement les idolâtres aux hommes qui connaissent le Christ; avec *Matth.,* XIII, 11 *et Luc,* VIII. 10, Dcnys distingue ceux qui méritent de posséder la vérité en ello-mémo et ceux qui ne doivent la saisir que sous le voile des paraboles. Dans le texte cité à la note précédente, Grégoire df. Nysse renvoie à *I Cor.,* XII, 29 ꝭ Tous ne sont pas apôtres, tous ne sont pas prophètes ! ©).

3. Cette division ne coïncide exactement ni avec colle *d'Epist.,* Vil 1 (1105 c-d), qui oppose à la démonstration « philosophique» et « manifeste * (sur le sens ἀ'ἐμφανη , *vide infra,* X, 1, 272 d) une transmission * secrète » et « symbolique », ni avec celle de *Div. nom.,* 1. 6 (596 c), que Dcnys prête aux porte-parole de Dieu lorsqu'ils louent la Théarchic d'etre û la fois «t anonyme n et « pantonyme * (sur ce thème dans les écrits hermétiques, *cf.* Festugièrb, *La révélation <l'Iterme#,* IV, 1954, p. 65 sq).

χία μακαριότητα των έκφαντορικών λογιών ai μυστικαί παραδόσει ποτέ μέν ώ λόγον και νούν και ουσίαν ύμνοΟσι, την Οεοπρεπή λογιότητα καί σοφίαν αυτή δηλοΟσαι καί όντω ούσαν ύπαρξιν καί τή των δντων ύπάρξεω αιτίαν αληθινήν, καί ώ φω αύτήν άναπλάττουσι καί ζωήν άποκαλούσι, των τοιούτων ιερών άναπλασμάτων σεμνότερων μέν οντων καί των προσύλων μορφώσεων ύπερκεΐσΟαί πω όοκούντων, άποδεόντων δέ καί ουτω τή θεαρχική προ αλήθειαν έμφερεία (έστι γάρ υπέρ πάσαν ουσίαν καί ζωήν, ούδενό μέν αύτήν φωτό χαρακτηρίζοντα D παντό δέ λόγου καί νοΟ τή ομοιότητα αυτή ασυγκρίτω απολειπόμενων), ποτέ δέ τα'ί άνομοίοι έκφαντορίαι υπό των αύτών λογιών ύπερκοσμίω υμνείται, αόρατον αύτήν καί άπειρον καί α.χώρητον άποκαλούντων καί τά <λοιπά> έξ ών ού τί έστιν, αλλά τί ούκ έστιν σημαίνεται. Τούτο γάρ ώ οίμαι καί κυριώτερόν έστιν επ' αυτή, έπείπερ, ώ ή κρύφια καί ιερατική παράδοσι ύφηγήσατο, το μέν ούκ
141,1 λ είναι κατά τι των δντων αύτήν άληΟεύομεν, άγνοοΟ-

MVaQ N O PBW

34 τοσούτων MVa (sed σ eras} I 37 ά~θδ«<ϊντων : άτίφλίΐιτόντων in nig add N suprascr B(glossa u. v.) ;| ούτω MVaQ | 38 ί^φιρβία : suprascr όροι&ητο; manus scholiastae B | 40 παντό om\V (sed add alia m in tng) j| 41 post δε add ζαΐ O || ante άνομοίοι add ά~ορ«τιχα· NPάπεοιχόσι καί παντιλω Sin άπθ5·χτιζαΐ ίκφ. Lang, (spectat autem locus ad divisionem I. 25 sqq demonstratam, quae per πβτ· μεν (30 sqq.} «'Ιποτίδε (41 sqq.} explicatur. Qua re et Maximi Scholio p. 40 Πάποφατιζαί glossema esse milii quidem probatur) || 43 post ύμνεΐται add τών P9 την B || 44 τχ : ί«ρα πολλά Sin λ::πχ vel αλλα addendum cens Lang |, 47 post καί add ή ν |(om \ a (add Va9 ||| post uev add ούν B

que les traditions secrètes des Dits révélateurs célèbrent aussi la vénérable béatitude de la Théarchie surcssentielle en l'appelant Parole, Esprit et Essence, manifestant [de la sorte] la rationalité cl la sagesse qui conviennent à son caractère divin, qu'ils rappellent réelle et authentique Existence, véritable cause de l'existence de tout cire, et qu'ils la figurent comme Lumière et la nomment Vie, les saintes images de cette sorte étant plus vénérables et paraissant en quelque sorte surpasser les fictions matérielles, mais n'étant pas moins incapables d'atteindre à la vraie ressemblance de la Théarchie (car Elle est située au-delà de toute essence et de toute vie, aucune In·
D micro ne la figure, il «'est parole ni esprit qui ne restent incomparablement éloignés de toute ressemblance avec Elle), mais il arrive également que ces mêmes Dits la célèbrent de façon supra-mondaine l par des révélations sans ressemblance avec Elle, la qualifiant d'invisible, d'illimitée, d'infinie et usant de termes qui signifient, non ce qu'Elle est. mais ce qu'Elle n'est point ; .le crois, en effet, que celle méthode lui convient mieux, puisque, selon la suggestion même de la secrète tradition sacerdotale,

30 : λόγον cf. Jcr. 1, 4 ; Jo. 1, 1 sqq. || 30: voiv cf. Rom. 11, 34 ; I Cor. 2,16. | 3i : οὐοίαν cf. Ex. 3,14; Apoc. 1, 4, 8. || 33 : φώ; cf, 1 Jo. 1, 5; Jo. 1,8, etc. || 34 : ζωήν cf. Jo. 1, 4; 5, 26; 11, 25 ; 14, 6 (10,30) | 38 sqq. : Cf. Pluto, resp. 509 b. || 43 : cf. Col. 1, 15; Jo. 1, 18 ; 1 Tim. 6, 16.2

1. Ce terme est employé par Grégoire de Nysse pour désigner la transcendance d'un « troisième ciel », identifié à la partie secrète du sanctuaire (Fila II, 179,384 b|. Sur l'emploi des épithètes « supra-mondain » et « supra-céleste », *cf.* Daniélou, *Plat, et th. mysL·*, p. 187.

2. En *Div. wm.*, (, 6 (59G a-b), Donys n'oppose pas seulement théologie négative et théologie affirmative ; parmi les noms divins il distingue ceux qui se tirent de l'ordre intelligible et ceux qui ont une origine sensible ; cette seconde série ne sera indiquée ici qu'au § 5 {144 c sq.).

μεν δέ την υπερούσιον αυτή και άνόητον και άρρητον άοριστίαν. Εί τοίνυν αί μέν αποφάσει έπί των θείων αληθεί , αί οέ καταφάσει ανάρμοστοι τή κρυφιοτητι των απορρήτων, οίκειοτέρα μάλλον έστι έπί των άοράτων ή οιά των ανόμοιων αναπλάσεων έκφαντορία. Ιιμώσι τοιγαρούν ούκ αίσχου άποπληροϋσι τα ουρανίου διακοσμήσει αί των γίων ίερογραφίαι ταΐ άνομοίοι αύτά μορφοποιίαι έκταίνουσαι, οιά τούτων άποδεικνΟσαι των Ολικών απάντων ύπερκοσμίω ἓκυεβηκυία οτι οέ και τον ήμ-τερον νούν άνάγουσ.· μάλλον αί άπεμφαίνουσαι των ομοιοτήτων, ούκ οϊμαί τινα των εύφρονούντων άντερεΐν' ει μέν γάρ τά τιμιωτέρα ίεροπλαστία είκδ έστι και πλανηθήναι, χρυσοει-

MVaQ N O PBW

141,4 αί δε : ούδε M || 5 οίκειοτερον O || επί τών αοράτων om MVa i| 7 ante τιμώσ: add φανερόν τοίνυν έστίν οτ: Sin U τιμώσι : καί νυν M Va || 8 ουρανία Q | ante αί add ζα: ν || 9 αυτών B (sed corr) J μορφοπο:ια W (coit ni rec u v) | 10 MPv : ante διά add xai celt '| των υλικών om Sin | ii ύπερζοσμίων MVa Sin || 14 uiv om O || ante τιμιωτέρα add όμοια Sin ,| 15 άποπλανηβηναι W | post χονσοιΐδπ add η χαλζοεώπ Sin

t. Sur la supériorité de l’apophase. *cf. Div. wm..* XIII, 3 (981 a-b) ct *Myst. lh.9* I1l (1000 b-c). Liée à des textes platoniciens *(Iiep.9* 509 h ; *Parm^* 1'ι1 e), la théologie négative, nettement indiquée chez Plotin (par ex., *Enn.t* V, 5, 13 ; *cf.* notre *Sagesse de Plotin,* Paris, 1952, p. 149 sq.), devient centrale chez Pkuclus (part, dans le Commentaire du *Panfiénide],* Mais l'invisibilité de Dieu selon la tradition hébraïque permet déjà à Philon de lier à cet égard les sources platoniciennes aux sources bibliques *{cf.* Wolfson, *Philo,* 1947, 11, p. 113 sq.) ; le thème de Γσ incompréhensibilité» se trouve chez Justin *(Diai.,* CXXVI1, 2), chez Clément d’Alexandrie *{Slrom.f* II, ii, 5’6; V, xi, 71), chez Irknêf. (.4dp. *Ilacr.t* IV, 20, 5), etc.

1 nous avons raison de dire que la Théarchie n'existe pas
41 A à la façon dont, existent les êtres et que nous ignorons son infinité suressentielle, impensable et. indicible. Si donc les négations, en ce qui concerne les réalités divines, sont vraies, au lieu que les affirmations sont inadéquates au caractère secret des mystères [1], c'est plus proprement que les êtres invisibles se révèlent par des images sans ressemblance avec leur objet. Les Dits, par conséquent, rendent hommage aux dispositions célestes[2] et ne les déshonorent aucunement lorsque, dans leurs saintes descriptions, ils les représentent sous des figures sans ressemblance, montrant ainsi qu'elles échappent, de façon supra-mondaine, à tout ce qui est matériel [3] ; que d'ailleurs les images déraisonnables élèvent mieux notre esprit que celles qu'on forge à la ressemblance de leur objet, je ne crois pas qu'aucun homme sensé en disconvienne, car il est naturel que les figurations plus élevées aillent jusqu'à tromper certains, en

Supériorité des images dissemblables.

Dans la polémique aufi-anoméenne, elle joue un rôle central *(c/.* Jean CmtYSOSTOME, *Homélies sur Vincompréhensibilitc de Dieu,* introd. Cavallcra-Daniélou, Sources chrétiennes, 1951). Chez Grégoire de N'ysse, elle se lie au symbolisme de la « nuée », ténèbre u invisible » et ı inconnaissable » qui tout ensemble cache et révèle le Seigneur (Vito *Moysi,* 11. 158-165, 376 a sq.). *Cf.* H.-C. Pi:ech, *La ténèbre mystique, Études carmilitainés,* uct. 1938, p. 33 sq.

2. « Disposition » signifie ici « hiérarchie » *(vide supra* la Note du traducteur, et, sur l'usage, des termes τἀ ? et,διαζόσαηβι , *cf.* Roques, *L'Univers dionysien,* Paris, 1954, p. 56 et 75 sq.).

3. Le paradoxe dionysien est ici que la *dissimilitudo,* cet κ océan infini de dissemblance ;‹ où Platon montrait *(Pot.,* 273 d) le monde prêt à sombrer dès que l'abandonne la Providence divine, le τόπο τή ά>οαο:ότητο de Pï,OTiN *(Enn.,* I, 8, 12) qui jouera un rôle essentiel chez saint Augustin et, par lui, dans le vocabulaire médiéval, loin do signifier pour Dcnys, quami il s'ngit des *o* images déraisonnables * concernant les esprits célestes, uno e distanciation » et une regrettable a insuffisance », constitue en quelque sorte la forme sensible de l'apophase elle-même.

B δει τινα οιομένου είναι τα ουρανίου ουσία και φωτοειδεϊ τινα άνδρα καί έ αστραπτοντα εύπρεπώ ήμοιεσμένου έσθήτα φανην και το ■πυρώδε ά&λαυώ άποστίλ6οντα καί οσοι άζ.λοι δμοιοτυπώτοι κάλλεσιν ή θεολογία τού ουρανίου έσχημάτισε νόα . Όπερ ίνα μή πάθοιεν οι μηδέν τών φαινομένων καλών ύψηλότερον έννενοηκοτε , ή τών οσίων θεολόγων άνατατική σοφία καί προ τα άπεμφαινούσα άνομοιότητα ίερώ κατάγεται, μη συγχωρούσα το πρόσυλον ημών ει τα αίσχρα εικόνα άτιοαένον έπαναπαύεσθαι. διανιστώσα όέ το άνωφεοε τη ψυχή και υπονυττουσα τη δυσμορφία των συνθημάτων ώ μήτε θεμιτού μηδέ αληθού οοκοΟντο είναι μηδέ τοϊ άγαν προσύλοι , οτι τοΤ ούτωή αίσχροϊ έμφερή προ άλήθειάν έστι τά ύπερουράνια
C καί θεία θεάματα. Αλλω τε καί τούτο έννοήσαι χρή το μηδέ εν τών δντων είναι καθόλου τή τού καλού μετουσία έστερημένον, είπερ ώ ή τών λογιών άλήθειά φησι « Πάντα καλά λίαν ».

MVaQ N O PBW

16 οίομένοι Va (sed corr) || οίομίνύυ; — τ:να om B || 17 zed prius orn M U φωτοΞε&ϊ om MQ || καί all. om Q ante τινα coll MVa || έϊα-τρα^τιύτοντα; (—ευτ— uncis sccl| Va || 18 ante εύπ&επώ; add καί N I εύπρ:^«·ϊ: scripsi sec. codicem G de quo ef. praef. : cùôpixeîâl codd v εύπρΕ-εί fortasse delentium ul variae lectionis«υπίεηβϊ ιιΟή-ϊ τα vestigium | εσθήτα M Sin |; 18 *çxvr-v* : om Sin φανχ|η M (sed corr in rec) | là om B (sed corr) || 19 03α·. άλλα:; B || άλλο:; όμοιοπιΛ -ώτο·.; vix legi potest in P || 20 ζάλλεσ·.·/ Lang : κάλλεσιν η μορφαίΛ NOP: μορφαί MVaQ BW v | 22 post φα·.νομ£ν«ν add x«i p» [| λ καλών ΐκκζΛν Sin || εννοηκίτε P» || 23 θεολογιών PB {de voce cf. D N J 641, D] U 25 τόν nfifsuXovvovv (sic fere) Sin | τα om W, add \Va || 26 άπομένων Q | άνοφίρί O || 28 μήτε : μή MVaQ Bv μηδέ W || μηδε n μήτε O y αληθώ Va W | 29 τοϊ ούτω αίσχροϊ : δοκουσι τά ούτω^·';

B leur faisant croire que les essences célestes seraient des ligures d’or et des hommes luminescents cl fulgurants, magnifiquement drapés dans un radieux vêtement, rayonnant un feu qui ne leur cause aucun dommage, et toutes les autres belles images du même type 1 dont, a usé la Parole de Dieu pour représenter les esprits célestes. Afin d’épargner ce péril à ceux qui n’ont rien conçu de plus haut que les beautés apparentes, la sublime sagesse des saints porte-parole de Dieu, qui nous fait tendre vers les hauteurs, condescend aussi à [nous proposer; saintement des figures déraisonnables et dissemblantes, sans laisser pour autant notre tendance vers le matériel stagner paresseusement au niveau des viles images, mais en relevant au contraire la partie de l’aine qui tend vers le haut 2 et en la stimulant, par la difformité des signes en sorte qu’il ne puisse être ni permis ni vraisemblable, même pour qui incline trop au matériel, de croire que les merveilles supra-célestes et divines ressembleraient. vraiment à ces images si viles. D’ailleurs

Participation it analogie.

C il faut songer aussi que rien n’existe qui soit totalement prive de participation au beau, car. comme l’allirmc la vérité des Dits, *tout était très bon* ’.

αισχρά Sin || 30 iuec&tf P | 31 Οἰάματα : τάγματα vel τάξ«! Sin || νοῆσαι Va ;| 34 post σησι Iulum versum Gen 1,31 affert Sin

141.18 : Cf. Dan. 7,9; II Macc. 3,25 sq.; Matlh. 28, 3; Mare. 16, 5; Act. 1, 10 ; Apoc. », i. || 34 : Gen. 1, 31.

1. On pourrait entendre aussi : « faites à la ressemblance de leur modèles », encore qu'il s'agisse ici de « similitudes disscmblantcs « (vide *infra,* p. SI, n. 3J.

2. L'image de l'âme divisée en parties, qui simultanément regardent vers le haut et vers le bas (et pourtant n’en rompent point l'unité fondamentale), vient de Plotin (part., *Enn.,* III, S, 5|. Sur la notion de * cime de l'âme », outre l’article de Reyprns dans le *Dictionnaire de spiritualité, cf.* Ivanka, *Apex mentis,* in *Zeitschrift für hath, theol.,* I.XXII, 1950, p. 129 sq.

3. *Gen.,* I, 31.

(4) Εστιν ουν εκ πάντων αυτών έπινοήσαι καλά θεωρία και τοϊ νοητοΤ τε καί νοεροϊ έκ των ύλαίων άναπλάσαι τά λεγομένα άνομοιου ομοιότητα , ετέρω τρόπω των νοερών έχόντων ά τοΓ αισθητοί; έτεροίω άπονενέμηται. Καί γάρ ό Ούριο τοι μέν άλόϋγοι έ έμπαΟού ορμή έγγίνεται καί πάση άλογία έστίν άνάπλεω ή θυμοειδή αυτών κίνησι , άλλ' επί των νοερών έτέοω τρόπω γρή το Ουμικον έννοησαι, ώ οίμαι τήν αρρενωπόν αυτών λογιότητα καί τήν άμείλικτον ε ιν έν ταϊ Οεοειδέσι καί άμεταοόλοι ίδρυσεσιν. Ωσαύτω επιθυμίαν μέν είναι φα-

MVaQ N O PBW

35 α3τών PW : om MVaQ O ν τούτων NIÎ || 37 post ομοιότητα add τε καί άπεμφαινούσα εικόνα Sin |] 38 έτε^οτρόπω Va N | 40 ίγίνετο Va || 41 ανάπλεο VaO | 42 ίτεροττόπω M Va || τρόπω : σκοπώ O || ii έξι? : ζιξιν M (corr in ληξιν m rec) '| ται : τοί Va

43 : αρρενωπόν cf. Plato, Conv. 192 a.

1. En juxtaposant les épithètes νοητοί et νοεροί, Denys attribue aux esprits célestes un double caractère qui était, chez PkoclüS, celui des u unités intermediaires » entre les « intelligibles a (entièrement tournées vers le divin) cl les * intelligentes » (chargées de répandre sur l'univers la perfection divino) *[In Plut. theoL,* IV, 37). *Cf. Div. nom..* IV, 1 (693 b), où Denys parle aussi de ces e essences, puissances et actes à la fois intelligibles et intelligents», qui peuvent exercer une fonction doublement médiatrice parce qu'ils sont à la fois objets (immatériels) et sujets (supra-mondains) d intellcction χαί άύ/.ο: νοούνται ζα: ώ νόί ύπερκοσμίω νοουσ:, 693 c). C'est pourquoi, d'accord avec M. Roques (i/niv. *dion.,* p. 156-158), nous no suivons pas l'interprétation de Stiglmayr qui, malgré l'absence d'article devant le second adjectif, fait ici des « intelligents » et des u intelligibles d deux catégories distinctes d'esprits.

2. Le paradoxe que traduit ici la juxtaposition de termes opposés

(4) A partir de tout on peut donc concevoir de belles contemplations cl. pour les appliquer aux êtres (fui sont à la fois intelligibles et intelligents >, former à partir des êtres matériels les similitudes dissemblantes 2 qu'on a dites, étant entendu que les êtres intelligents possèdent sur un autre mode les facultés qui ont été imparties d'une autre façon aux êtres sensibles. La colère 3 naît, en effet,
D chez les êtres irrationnels, d'une impulsion passionnée 1 et le mouvement irascible est chez eux souillé de toutes sortes d'éléments irrationnels, mais, chez les êtres intelligents, c'est autrement qu'il faut entendre l'irascible, ce terme désignant alors, ce me semble, leur rationalité virile cl leur inflexible habitus dans leurs situations déiformes et immuables. Nous disons de même que la concupiscence est, chez ceux qui sont privés de raison, un penchant inconsidéré et tendant vers la matière, lequel se

se justifie par le théorie <lc la participation universelle *(Cf.,* sur la matière «qui, elle aussi, participe à l'ordre, à la beauté, à la forme», *Div. nom.,* IV, 28, 729 a).

3. *Colère* traduit conventionnellement le *grec* qui a un sens plus large. Par x passion irascible », les scolastiques entendront tous les mouvements déterminés par un bien difficile à atteindre ou par un mal difficile à extirper /espérance, désespoir, crainte, audace et colère an sens étroit, cette dernière étant parfois justifiée en tant que moteur de l'honnête vengeance et du combat pour la justice).

4. Sur le thème stoïco-platonicien de *Yapatheia,* sur les modifications qu'il subit, dans la tradition chrétienne sous l'effet des notions connexes de péché el de grâce, *cf.* Viller, *Aux sources de la spiritualité de. saint .Maxime : les œuvres d'Évagre le Ponlique, Revue d'ascétique cl de mystique,* l. XL, 1930. Si Denys transpose spirituellement l'« irascible» et le « concupiscible n, s'il justifie des «noms divins » comme « intempérance » et « ivresse o (c/. ci-dessous, 144 a et *Epist.,* IX, 5, 1112 c, sur la « surabondante mesure de Dieu»), il élimine en revanche toute sublimation symbolique de la « passion » comme telle. Alors que Grégoire de Nysse acceptait que *Vcrôs* fût une forme supérieure de *pathos (In Cant.,* 772 a), Denys, selon la tradition nëo-platonicienne *{cf.* Proclus, *ht Ale.,* II, 174) le définit surtout comme » puissance d'unification » *(Div. nom.,* IV, 15, 713 b).

μεν ἐπὶ των ἀλογων ἀπερίσζεπτόν τινα καὶ προσυ- 14-4,1 Λ λον ἐ ἐμφυτου κινήσεω ἡ συνήθεια ἐν τοϊ ἀλλοιωτοϊ ἀκρατῶ ἐγγινομένην προσπάθειαν καὶ την ἀλογον τῄ σωματικῄ ὀρέ εω ἐπικράτειαν ἀπαν το ζωον ὠθοὐση ἐπὶ το κατ' αἰσθησιν επιθυμητόν, ὀταν δὲ τὰ ἀνομοίου ομοιότητα τοϊ νοεροϊ περιτιθέντε επιθυμίαν αὐτοϊ περιπλάσωμεν, ἐρωτα θειον αυτήν ἐννοήσαι χρὴ τῄ ὑπὲρ λόγον και νουν ἀ'ΰλία καὶ την ἀκλινὴ καὶ ανένδοτον ἐοεσιν τῄ ὑπερουσίω ἀγνὴ καὶ ἀπαθοO θεωρία καὶ τῄ πρὀ εκείνην την καθαρὰν καὶ ἀκροτάτην διαύγειαν καὶ την ἀοανὴ καὶ καλλοποιδν εὐπρέπειαν αιώνια ὀντω καὶ νοητῄ κοινωνία. Καὶ το ἀκρατε ἐκλάβοιμεν επὶ τοO συντόνου καὶ ἀνεπιστρόφου καὶ προ μηοενδ ἐγκόπτεσθαι ουναμένου διὰ τον αμιγὴ καὶ ἀναλλοίωτον τῄ θεία καλλονῄ ἐρωτα καὶ την B ολικὴν ἀπόκλισιν επὶ το ὀντω ἐφετόν. Ἀλλα καὶ αὐτὴν την ἀλογίαν τε καὶ αναισθησίαν επὶ μὲν τῶν ἀλογων ζῶων ἡ τῶν αψὐχων υλῶν στέρησιν λόγου καὶ αἰσθήσεω οἴκείω ἀποκαλοOμεν, ἐπὶ ὀὲ τῶν ἀὐλων καὶ νοερῶν ουσιῶν ἀγιοπρεπῶ το ὑπερέχον αὐτῶν ὠ υπερκόσμιων ομολογοOμεν του καθ' ημὰ μεταβατικοὐ καὶ σωματικοὐ λόγου καὶ τῄ ὑλαία καὶ ἀλλοτρία τῶν ἀσωμάτων νόων αἰσθήσεω. Ἐστι τοι-

MVaQ N O PBW

144,2 ἀλλοιω-οΐ : ante σ dune lilt eras N | 4 κατ' αἰαO — in rasura W ‖ ℓ Posl μυτζιχῶ Sin ‖ χὐτην : αὐτη (in rasura) P I 9 τῄ : την MW οπὶ P ‖ 1 ἰ αφανὴ MQ B\V Sin : αειφανὴ Va : απλανὴ N O Pv cf. ρ. 121, 40 ,| 12 ζαὶ το ακοατι : καὶ ὑορ.ἡν τινα ακοατη τοὐ Sin ‖ B κλααδάνοαεν W | 14 ἐζζό"τ«τθα·. Q\Vv II ûnte ἀναλλοίωτον una hit cras B ‖ IC ολίγην P (corr

manifeste irrésistiblement, pour des êtres soumis au chan-
A gement, à partir d'une motion congénitale ou d'une habitude acquise, et l'empire irraisonné du désir corporel qui précipite l'animal tout entier vers les objets que la sensation lui fait désirer— mais chaque fois que, par l'application des similitudes dissemblantes aux êtres intelligents, nous les douons figurativement de concupiscence, il faut entendre par là un amour divin de l'immatérialité qui est au-dessus de la raison et de l'esprit, le désir stable et constant de la contemplation suressentiellement pure et impassible et de la communion réellement éternelle et intelligible avec cette pure et sublime transparence de là-haut et avec l'invisible splendeur qui est source de beauté. Admettons aussi qu'on leur attribue l'intempérance, en lui faisant signifier la volonté tendue cl inflexible à quoi rien ne saurait faire obstacle, grâce à l'amour sans mélange et immuable de la beauté divine et grâce
B à la totale inclination vers ce qui est réellement désirable. Mais la déraison même et l'insensibilité, qui désignent proprement chez les vivants sans raison ou dans les matières inanimées l'absence de raison cl de sensation, lorsque nous appliquons ccs noms aux essences immatérielles et intelligentes[1], nous reconnaissons saintement ce qui, eu elles, en tant qu'elles sont supra-mondaines, dépasse notre propre raison, changeante et corporelle, et notre façon matérielle de sentir, étrangère aux esprits sans

ni rec) ;| &&Aip:v Q B || 17 τηv om Va | 18 στ-φτ,^ἰχ B (v bis addito) Il 20 νοητών W || 21 v~£ρχο?μ.ιω N coït N ûxepx&|ieov W || 22 zat σωματικού om M |sed add in mg) W | 23 χοιγχρούν : yis O

144,6 sqq. : Cf. Ûeut. 6,5; Sirac. 1,26; Sap. Sal. 8,2; Prov. 4,6 : Plato, Phaedr. 251 b sqq. ; Conv. 211 b sqq.

1. Il ne s'agit plus de l'usage «analogique» de termes désignant normalement des fonctions inférieures, mais d'un emploi a apophatique » de termes négatifs qui, pris dans leur sens pro-

γαροΟν οὐκ ἀπαδοῦσα ἀπαπλάσαι τοΤ ουρανiοι μορφά κάκ των ἀτιμωτάτων τή ὕλη μερών, ἐπεί καί αὐτή πρδ τοὑ ὄντω καλοO την ὕπαρ ιν ἐσχηκυΐα κατά πασαν αὐτή την ὑλαίαν διακόσμησιν απηχήματα τινα τή νοερα εὐπρεπεία ἔχει καί δυνατόν ἐστι οι’ αυτών ἀνάγεσΟαι προ τά ἀΰλου ἀρχετυ6πία , ἀνομοίω ὡ είρηται των ομοιοτήτων εκλαμβανόμενων καί των αὐτών οὐ ταὐτὼ , ἐναρμονίω δέ καί οἰκείω επί των νοερών τε καί αισθητών ιδιοτήτων ὀριζομένων.

,5) ΤαΟτα τοὑ μυστικοὑ θεολόγου εὑρήσομεν οὐ μόναι τα? των οὐρανίων διακόσμων ἐκφάνσεσιν ἱερώ περιπλάττοντα , αλλά καί αὐταΐ ἐσΟ’ οτε ταΐ Οεαρχικαΐ ἐκφαντορΐαι . Καί ποτέ μέν αὐτήν ἀπο των φαινομένων τίμιων ὑμνοΟσιν ὡ ἥλιον δικαιοσύνη , ὡ αστέρα τον ἑώον ει νοΟν ἱερώ ἀνατέλ- D λοντα καί ὡ φω ἀπερικαλύπτω καί νοητὼ καταυγάζον, ποτέ οέ ἀπο των μέσων ὡ πυρ ἀβλαώὼ

MVaQ N O PBW

24 post ovx add καλόν inepte Sin || ανθοὑσα; : απχ.,δόντω N || 25 ἀτιμωτάτων η Va || 28 τή; : τα$ O | 35 μόνον MVaQ | 39 ἑω[ον duab. lift. corruptis M αἰώον Q || 41 χαταυγχζοντα Va J ῦ : μεν Va

38 : Mal. 3, 20 ; Sap. Sal. 5,6. || 39 : II Petr. 1,19; Apoc. 22,16. || 41 : π3ρ cf. Ex. 3, 2 ; Dent. 4, 24; Hebr. 12, 29.

prement privatif, ne conviendraient qu’à des êtres inférieurs ; ils signifient ici le dépassement chez les Anges des plus hautes fonctions humaines ; en revanche on pourra appliquer métaphoriquement aux. réalités divines des images tirées du plus bas niveau pide *infra,* 145 a).

t. « Écho a et « trace 3 appartiennent au vocabulaire nco-platonicien *(cf.* H. Kocn, *op. cii..* p. 195). Mais, pour Plotin III, 4, 1), la ‹ dernière trace des choses d’en haut dans celles d’ici-bas 8

corps. Il est donc possible de forger, pour désigner les êtres célestes, des figures qui ne soient point sans harmonie avec eux en parlant même des parties les plus viles de la matière, puisque cette matière, elle aussi, ayant reçu l'existence de Celui qui est réellement beau, conserve, dans toute sa disposition matérielle, certains échos de la splendeur intelligente [1] et qu'on peut s'élever, grâce à eux,
C vers les archétypes immatériels, à condition, comme on l'a dit, de prendre les similitudes sur le mode de la dissemblance et de ne point les définir univoquement mais en les adaptant plutôt et en les appropriant aux caractères respectifs des êtres intelligents et des êtres sensibles.

_ , _ de la Théarchie.

(5) De ces modes d'exposition, nous découvrirons que les porte-parole des secrets de Dieu n usent pas seulement, de façon sainte, pour manifester les dispositions célestes, mais parfois aussi pour les révélations qui concernent la Théarchie. Il leur advient de la célébrer à partir de réalités qui apparaissent comme de haut prix, lorsqu'ils l'appellent, par exemple, Soleil de justice, Étoile du matin qui
D se lève saintement sur l'esprit, Lumière qui resplendit sans voiles et de façon intelligible [3], mais, en d'autres cir-

se situe au niveau des êtres animés ; chez Denys, meme inanimée, la matière porte, encore que « très affaiblie », la marque du Créateur \Div, nom.t IV, 20, 720 a), ce qui n'empêche pas l'usage, toujours péjoratif, do l'épithète ἐνυλο (pute *infra,* IX, 2, 260 d, XIII, 3, 301 a elles notes *ad* /oc). Comme l'ont montré H. Koch {*Proklus ah Quelle des P$. Dionysius, Philologus,* LIV, 1895, p. 438 sq.) et H. F. Müller [*Dionysios, Plotinos, Proklos, Deitrage zur Geschichtc der Ph. und Th. des Mittelaltcrs,* XX, 1918, p. 21 sq.), les vues dionysionnes sur le mal dépendent soit de Produs soit de sources communes. En ce qui concerne la critique du dualisme gnostique, on comparera *Div. nom.,* IV, 22 (721 sq.) à *Enn.t* II, 9.

2. Littéralement ; les *théologiens mystiques.* Mais la formule n'a pas le même sens ici quo dans le traité consacré à l'union par voie apophaliquo.

3. *Mal.,* III, 20 (·» Pour vous qui craignez mon nom, le soleil de justice brillera, avec le salut dans ses rayons) ; *Sap.,* V, 6 (a La

φωτίζον ώ ύδωρ ζωτική άποπληρώσεω χορηγόν •και συμβολικό είπείν ει γαστέρα διαδυόμενον και ποταμού άναβλύζον ασχέτω άπορρεοντα , ποτέ οέ άπδ των εσχάτων ώ μύρον ευώοε ώ λίθον άκρογωνιαΐον. Άλλα και Οηρωμορφίαν αύτή περιτιΟέασι καί λέοντο αύτή και πάνθηρα ιδιότητα περιάπτουσι καί πάρδαλιν αύτήν εσεσΟαί φασι και άρκον άπορου-
145,1 A μένην. Προσθήσω δέ καί τδ πάντων άτιμότερον είναι καί μάλλον άπεμοαίνειν δοκοΟν βτι καί σκώληκο είδο αύτήν έαυτή περιπλάττουσαν οι τα θεία δεινοί παραδεδώκασίν. Ούτω πάντε οί Οεόσοφοι καί τή

MV«Q N O PBW

42 φωτίζων Q || 44 post άναδλύζον add itl Sin ,| 46 άλλα : ϊστι δ' Sin H αύτήν Va || 48 αρ.το·/ *Va X*2 OW2 {corr e acxiv)
145,3 έαυτη : έαυτή·/ MVa || 4 post Ουτω add δή Sin

42 : 5δωρ cf. Ps. 35, 10 : Jcr. 2, 13 ; Prov. 16, 22 ; Apoc. 7, 17 Ez. 47, 1 sqq. ; Js. 44,3 || 44 : ποταμού cf. Jo. 7, 38 sim. Apoc. 22, 1 H 45 : μύοον cf. cant. cant. 1,3. || 45 : λίθον cf. Js. 28, 16 : Eph. 2, 20. |l 47 sq. : cf. llos. 5,14 ; 13, 7; Dan. 7, 4-6; Apoc. 13,2.
145,2 : σκοίληχο cf. Ps. 21,7.

lumière de la justice n'a pas brillé pour nous, le soleil ne s'est pas levé sur nous») ; *Apoc.,* XXII, 16 (« Moi, Jésus... je suis... l'Étoile radieuse du matin») ; *Jo„* T, 9 («Le Verbe était la Lumière véritable »).

1. *Ex.,* Ill, 2 (» L'Ange de Yahvé se manifesta à lui sous la forme d'une flamme de feu jaillissant du milieu d'un buisson. Moïse regarda : le buisson était embrasé mais ne se consumait pas;·. Ici l'Ange de Yahvé représente le Seigneur lui-même. Pour les autres passages où Dieu apparaît sous forme ignée, *vide infra,* XV, 2, 329 a et la note ad /ce). En ce qui concerné les 0 fleuves d'eau vive» de *Jo.,* VII, 38, eux-mêmes rattachés au miracle de l'eau jaillissant du rocher *(Ex.,* XVII, 1-7 ; *cf. Num.,* XX, 8; *Is.,* XLVIII, 21 ; *Ps.* CV, 41, etc.), *vide infra,*

constances, ils usent d'images intermédiaires, comme celle du Feu qui éclaire sans causer aucun dommage, de l'Eau porteuse de plénitude vitale qui, pour parler par symboles, pénètre dans les entrailles et y fait jaillir des fleuves au îlot irrésistible ; et quelquefois enfin leurs images sont de l'ordre le plus bas. quand ils parlent, par exemple, d'Onguent odorant 2 ou de. Pierre angulaire 3. Ils vont même jusqu'à présenter la Théarchie sous des aspects de bête sauvage, lui attribuant les traits de Lion ou de Panthère, disant qu'Ellc est un Léopard ou une Ourse qui
45 A s'élance avec fureur [4] J'ajouterai que l'image de toutes]a plus indigne et qui semble la plus déraisonnable est celle dont usèrent les sublimes messagers de la tradition divine lorsqu'ils ne craignirent pas d'imaginer la Théarchie sous les traits d'un Ver de terre 5. Ainsi tous les con-

XV, G, 336 b-9, 337 c et les notes *ad loc.* La poésie grecque accordait une grande place, elle aussi, aux « flammes resplendissantes » qii'Athcna fait jaillir sur Iris, à la «lumière» et aux « éclairs u qui jaillissent, des «pieds·· et de la «tunique» d'Apollon *liymn hom.,* 201 sq., etc.). Sur Γιιηioη du Feu et de l'Eau comme signes, proprement théophaniques chez Hésiode, *cf.* J. Ducuemin, *op. cil..,* p. 262.

2. *Cant·,* I, 3 («Ton nom est une huile qui s'épanche»). *Cf.* les textes où Dieu, sans être appelé *onguent,* apparaît comme la source de toute onction |/s., LXI, 1, *Jer.,* I, 5, *1 Jo.,* Il, 27, *Ad.,* X, 36. etc.).

3. *Is.,* XXVI11, 16 («Oui, ainsi parle le Seigneur Yahvé : Mo voici en train de poser à Sion une pierre témoin, angulaire, précieuse. fondamentale... ») ; *Eph.,* Il, 20 {« La construction que vous îles a pour fondations les apôtres et les prophètes, et pour pierre d'angle le Christ Jésus lui-même »).

4. *Os.,* V, 14, XIII, 7-8 (dans ces versets, lo prophète annonce la vengeance de Yahvé qui punira son peuple avec la violence et la rapidité d'une hôte de proie affamée ou d'une ourse privée de ses petits. Ces métaphores visent le mode d'action de Dieu et. ne sont pas proprement de» « noms »).

5. *Ps.* XXII, 7. Lorsqu'il décrit les espoirs et les souffrances du Juste, le Psalmfete rapporte simplement la plainte du persécuté qui s'écrie :

κρύφια ἐπιπνοία ὑποφήται τῶν ἀτελέστων και τῶν ανίερων ἀχράντω ἀποδιαστέλλουσι τά « Αγια τῶν ἁγιων » καί την ἀνόμοιον ἵεροπλαστίαν πρεσβευοῦσιν ὠ μήτε τά θεία τοΐ βεβήλοι εὐχείρωτα είναι μήτε τοὐ τῶν θείων αγαλμάτων φιλοΟεάμονα ὠ ἀλη-Οέσιν έναπομεϊναι τοΐ τύτοι καί ὥστε τά θεία τιμασΟαι τ·ζϊ ἀληΟέσιν ἀποφάσεσι καί ταΐ προ τά έσχατα τῶν οικείων απηχημάτων έτεροίαι ἀφομοιώ-σεσιν. Οὐδέν ουν ἀτοπον, εΐ καί τά ουρανία ουσία ἐκ τῶν ἀπεμφαινουσῶν ἀνομοίων ομοιοτήτων ανα-πλάττουσι κατά τά είρημένα αιτία. Ου γάρ
B αν ισω οὐδέ ημεί ει ζήτησιν μέν εξ απορία, εἰ αναγωγήν δέ διά τή ἀκριβοΟ τῶν ιερῶν ἐρευνή ἐληλύΟειμεν, εΐ μή το δυσειδέ ημά ἐξετάρα ε, τή

MVaQ N O PRW

5 ὑποπτα:: O: προφ^τα B || τῶν ἀτἱλιστω·/ ζα: om MVa | τῶ·/ alter, om NO ν U 6 îspûv M || ἀχράντων M (corr m rec| |' 7 ανομοίαν P || πρσβiὑουσαν Q || 9 θεiων NP : ιιρῶν cetl Sin |scd cf. 165, 6, EH 476, 6, DN cap IX inil. sed ἀγάλμ. irci neque in CII neque in EH exstat) H 10 ά-ομ ινα: MVaQ (sed corr Q2j £να“ομι?να:— za. (11) om O I li υζεμοαινουσῶν O | ἀνομοiων όμο:οτ : ανομοίοτ^των W (cf. 141, 12) JI post όμο(οτι}των add μυστιχῶ Sin | 13 ου : ουδέ QN θ1 || 18 iληλύδημεν VaQW IληλὑΟαμεν M | ἐξίταξε Va

G : Js. 6, 3.

K Et moi, ver et non pas homme,
Honte du genre humain et rebut du peuple...»

Mais ce texte a été appliqué au Christ et l’on a justifié l’imago du ver, non seulement, commo dit Conmr.n (150), *propter carnis humilitatem et exinanitionem in passione,* mais, selon Pacjiymeue *[Paraphe..* 161 a), parce que lo vor« naît sans semence d’une vierge »j Ici répondant ce nom désigne la Théarchio elle-même : comme les monophysites, Denys évite, en effet, d’appliquer le terme φυτκ à l'humanité de Jésus et, puisque, pour lui. Celui qui est plus que^

naisseurs de la Sagesse divine et tous les interprètes de la secrète inspiration, pour que ne soit point, souillé le a Saint des saints », le séparent des êtres profanes et dépourvus de tout caractère sacré, et ils veillent à Le représenter par de saintes figures sans ressemblance, de peur que les mystères divins ne soient facilement accessibles aux non-initiés et que ceux qui aiment h contempler 1 les ligures divines ne s'attachent aux images comme si elles étaient véridiques, — et afin que les réalités divines soient honorées à la fois par des véritables négations et par des similitudes empreintes d'altérité, tirées de ce qui est du plus bas niveau parmi les échos que ces réalités laissent d'elles-mêmes dans les choses2. Il n'est donc point déplacé que, pour les raisons qu'on a dites, les porte-parole de Dieu usent aussi, pour représenter les substances célestes, d'images sans ressemblance et déraisonnables. Et nous non plus peut-être

B _ , de l'auteur

nous n aurions pas ete conduit a notre recherche par suite de l'embarras où nous nous trouvions, cl nous n'aurions pas entrepris de nous élever en scrutant avec soin les saintes réalités, si la difformité des images qui révèlent les Anges ne nous

Dieu (ô νχέρ0i0i) est «venu dans notre essence» et «jusqu'à notre nature a (Dû», *nom.*, 11,10, 448 d, et *Episl. IV,* 1072 b), la Thcarchic peut recevoir des noms qui no conviennent littéralement qu'au Christ souffrant |c/. Roques, *op. cil.*, p. 309). Stiglmayr signale les listes de dénominations « incongrues » chez d'autres Pères, singulièrement chez Ghégouil : de Naziance *Or.*, XXXI, 22, cd. Clcineucet-Caillau, p. 570). Hugo Koch, qui renvoie à des textes du même ordre chez Pruclus, rapproche les similitudes dissemblantes des «symboles» orphiques, les ligures ressemblantes des « images » pythagoriciennes *(Dion. Arcop.,* p. 202 sq.).

1. *Cf. Eccl. hier.*, Ill, in, 7 (436 c). L'adjectif, qui vient de Platon *(Hep.,* 475 d), SC retrouve à maintes reprises chez PkOClus *(In Ale.,* II, 77, 121': *In Parm.,* IV, 25 ; V, 73 ; etc.).

2. Il a fallu allonger beaucoup la traduction pour rendre le sens des dix derniers mots du texte grec, ici extrêmement concis.

των αγγέλων έκφαντική άναπλάσεω ούκ έών ημών τον νοϋν έναπομεϊναι ταZ άπαδουσαι μορφοποιiαι , άλλ' έρεΟiζον άπαναiνεσΟαι τά ύλικα προσπάθεια καi προσεΟιζον iερώ άνατεϊνεσΟαι οια των φαινομένων tr.\ τά υπερκόσμιου άναγωγα .

ΤοσαΟτα μέν ήμΐν είρήσθω διά τά ύλικά και άπεμφαινούσα των ιερών λογίων άγγελοειοεϊ εικονογραφία , έξη οέ άφορiσασθαι χρή τι μέν αυτήν είναι τήν ιεραρχίαν οiόμεΟα, τi δέπρό αύτή τή ιεραρχία ονiνασΟαι τού ιεραρχίαν κεκληρωμένου . ΙΙγήσοιτο δέ του λόγου Χρίστο ειπερ έμοi Οέμι ειπεϊν ό έμ'ο , ή πάση iεραρχική έκφαντορiα έπiπνοια. Σύ οέ, ώ παϊ, κατά

C την όσiαν τή καθ' ημά iεραρχική παραοόσεω ΟεσμοΟεσiαν αύτό τε iεροπρεπώ ακούε των iερώ λεγομένων ένθεο ένθεων εν μυήσει γινόμενο και τή κατά νοΟν κρυφιότητι τα άγια περιστεiλα έκ τή άνιέρου πληΟύο ώ ένοειοή διαφύλα ον. Ου γάρ Οε-

MVaQ N (deCab uposptnfi; I »5, 32 desuni ca 6 folia) Il (a 145, 32 usque ad 208, S cf. praef.) O P B W

19 έών — άπχναν^σΟα·. deletum vix legi potest in N ;| 22 άνατ:0=-σύα< Q || 24 uev om P || fyxiv oni O || 25 «ρών : vocowv N || λογιών : αναλογών Va || 26 in mg add τι/.iiη»; άφο?iσαο9«! BΙ. || 20 sqq. multa verba aqua ut videtur deleta bic illit restituit N- || 27 -ή Va : om celt v || 28 îtpxcyiav ν: ΐ^ραοχiα (vel — ou) codd | post ùpapχiαν lacuna 16 fere litterarum VV | χεχληρωρένου : τ:τψη;χένου Q | 29 ipotom O || ή : ô P [sed in rasura) Va || 30 iχφαντοριχη P | 31 iδοατικη M Va || post παραδ<iσεω ca 11 lilt, delet (an 0(σμο0ισiα ?) O H 33 iν 0έω M Va

I. Le caractère « excitant x des énigmes est un lieu commun dans FAntiquité ; «Aux hommes doues de raison et de sens clics « servent d'appât u et les forcent à « réfléchir » (Pï.UTakque, ***Sur ΓE (U Delphi* 385 c-d. 6'/.** Clément J Alexandkie, ***Strom.t* V, iv,**

avait troublé, empêchant notre esprit de s'attacher aux représentations dissonantes mais l'incitant à refuser les inclinations matérielles et l'accoutumant à tendre de façon sainte, à travers les apparences, jusqu'aux élévations supra-mondaines

Transition, prière et exhortation.

Voilà ce que nous avions à dire des representations imagées, de caractère matériel et déraisonnable, que nous ont transmises les Dits sacrés quant à la figure des Anges, — il nous faut maintenant définir ce qu'est, à notre avis, la hiérarchie elle-même et quel profit tirent d'elle les êtres à qui il est échu d'en être membres. Que le guide de ce discours soit, s'il m'est permis de l'appeler ainsi, mon Christ, inspirateur de toute révélation hiérarchique. Pour toi, mon enfant [2], selon la sainte prescription de notre propre tradition hiérarchique, écoule loirneme les saintes paroles avec le respect dû aux choses sacrées, devenant à ton tour un inspiré grâce à l'initiation qui te vient des inspirés [3], et, ayant caché les saints mystères dans le secret de ton esprit, à l'abri de la foule profane, veille sur eux car ils portent l'empreinte de l'Un [5];

24 : Si Dieu parle de façon obscure, ce n'est point par jalousie, mais « pour que notre intelligence, eu cherchant à pénétrer ces énigmes, s'élance à la decouverte de la vérité »).

2. La transmission à un «enfant», fils par le sang ou héritier « mystique » du sage, d'un dépôt dont le maître le « juge digne », et qu'il lui livre «sans envie», est très fréquemment mentionnée dans les textes magiques et hermétiques (c/. Festugière, *La révélation d'Hermès,* 1, 1944, p. 335 sq.).

3. On pourrait entendre aussi «l'initiation aux réalités inspirées » (ou, comme traduit Stighnayr : « pleines do Dieu »). Cordier écrit : *Ipsemel divinus divina doctrina factus.* .Mais il semble difficile de faire d'ivOiwV un neutre.

4. Exhortation analogue dans *Eccl. hier.,* I, 5 (377 a-b). *Div. nom.,* 1, 8 (597 c) et *Mt/sl. theol.,* I, 2 (1000 a). Dans les deux derniers cas, l'auteur s'adresse à «Timothée».

5. Cordier traduit: *sancta recundans tanquam uniformia* et Stiglmayr: *Beware das Heilige, das ja cingestaltig ist.* Sur le conseil de

μιτόν, ὡ τὰ λόγιά φησιν, ει υα ἀπορρίψαι τὴν τῶν νοητῶν μαργαριτῶν αμιγή καὶ φωτοειδῆ καὶ καλλοποιόν εὐκοσμίαν.

164,36 D III (4) Εστιμὲν ιεραρχία κατ' εμὲ τάξι ιερά καὶ επιστήμη καὶ ἐνέργεια προ τὸ θεοειδὲ ὡ ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ προ τὰ ἐνδιδομένα αυτή θεόθεν ἐλλάμψει ἀναλόγω ἐπὶ τὸ Θεομίμητον ἀναγομένη, τὸ οὲ Θεοπρεπὲ κάλλο ὡ ἁπλοῦν ὡ αγαθὸν ὡ τελεταρχικὸν αμιγὲ μὲν ἐστι καθόλου παση ανομοιοτητο, μεταδοτικὸν οε κατ α ιαν ἑκάστω τοῦ οικείου φωτό καὶ τελειωτικὸν ἐν τελετῇ Θειοτάτη κατὰ τὴν προ εαυτό τῶν τελουμένων ἐναρμονίω ἀπαράλλαζτον μόρφωσιν.

165,1 α \2) Σκοπὸ οὐν ιεραρχία ἐστὶν ἡ προ θεὸν ὡ

MVaQ H P (post ἰΰχοσ-ζίαν 145,38 defic. Deest unum fere folium) BW

36 υ'α VaQ ϋλα H || 37 νοητῶν ont Va | φ<ι>τοε«δή καὶ αμιγή Sin 164,36 capitulo praeinis τί 1«τιν ιιραρχία καὶ τι ἡ κατὰ ιεραρχίαν ΰ'νησϊι codd || 37 προ; τό ; litteras - τό erasas reslil ni rec W || 38 αφομοιωμένη W (ἀφομοιουμένη add m rec in mg) ἀφωμοιωμένη Pachymeres legit cf. 17 2 A |ΐ προ ; κατὰ Sin || 39 supra τό add Si m rec M (falso scii loco cf 1 40) | 40 δ; om M (add m rec alia ac in 39) I! 42 πάσηi oin Sin || 43 post τiλiϊωτ:κ·>ν dua verba (ca 8 litterae) erasa W add τῶν xe).ov|Uvwv Sin || 44 τ«λουμίνων : τῶν ὑποτίταγ,αίνων Sin

36 : Mattii. 7, G.
164,36 : τάξι cf. Plato, Phaedr. 2)7 a.

M. Roques, nons précisons par une periphrase le sens fort d'ivoitôifc. On voit bien pourquoi « uniforme i est impossible en français.

1. *Mallh.*, Vil, 6. La métaphore évangélique est enchâssée ici dans une abondance d'images platoniciennes cl plutiniénnes.

il est sacrilège, en effet, scion la formule des Dits * de *jeter aux pourceaux* l'harmonie sans mélange, lumineuse et génératrice de beauté, qui appartient aux *perles* intelligibles.

6 . . de la hiérarchie.

Ill (1) La hiérarchie, selon moi 2, est un ordre sacre, une science, une activité s'assimilant, autant que possible, à la déiformité et, selon les illuminations dont Dieu lui a fait don, s'élevant à la mesure de scs forces vers l'imitation de Dieu, — et si la Beauté qui convient à Dieu, étant simple, bonne, principe de toute initiation, est entièrement pure de toute dissemblance, Elle fait participer chacun, selon sa valeur3, à la lumière qui est en Elle et Elle le parfait dans une très divine initiation en façonnant harmonieusement les initiés à l'immuable ressemblance de sa propre forme 4.

65 A (2) Le but de la hiérarchie est donc, dans la mesure du

2. La définition do la hiérarchie n'est pas » révélée », mais se présente ici comme une vue personnelle de l'auteur.

3. L'équivoque de la « hiérarchie» telle qu'elle est ici entendue est que cette * valeur » est à la fois une réalité « naturelle » (*cf.* l'image des substances plus ou moins réceptives à la lumière et à la chaleur, *Cel. hier.,* XIH, 3, 301 a-b) et cependant un mérite qui s'acquiert par un effort de « tension vers le haut ». Elle est en outre un don généreux, mais qui ne se transmet que «par degrés».

4. Dans *Eccl. hier.,* III, ru, 3 (397 d-400 a), Denys précisera qu'en raison de leur libre arbitre certaines intelligences, poussées par l'« amour du mal», peuvent repousser la lumière divine. Des Anges révoltés, dont il n'est pas question ici, et qui apparaissent, dans la vision de Carpos, sous forme de serpents et d'hommes *(Epist.,* VIII, 1100 b), Denys précise qu'ayant reçu les mêmes dons que les autres ils les ont laissé « s'affaiblir » pour redescendre au niveau dos passions *(Die. nom.,* IV, 23, 724 c sq.). En aucun cas ces démons ne sent « mauvais par nature » ; au reste, que les intelligences se détournent de la lumière ou qu'elles aient l'audace de vouloir la contempler sans purification préalable, elles sont seules coupables, la Lumière elle-même étant toujours « divinement prête au don de soi-même » (*Eccl. hier.,* Ill, m, 3, 400a).

εφικτόν ἀφομοίωσί τε και ἕνωσι αυτόν ἔχουσα -τάση ἱεοά ἐπιστήμη τε και ἐνεργεία καΟηγημόνα και ζρό την αὐτοῦ Οειοτάτην εὐπρέπειαν ἀκλινῶ μέν ὁρων ὡ δυνατόν δέ ἀποτυπούμενο και τοὺ εαυτοὺ Οιασῶτα αγάλματα θεία τελῶν « ἔσοπτρα » διειδέστατα και « ακηλίδωτα » δεκτικά τῇ ἀρχιφώτου καί θεαρχικῇ ἀκτῖνο καί τῇ μέν ενδιοομένη αἰγλη ἱερῶ ἀποπληρούμενα, ταύτην δέ αὐΟι ἀφθονω ει τα ἑ ἡ ἀναλάμποντα κατά τοὺ Οεαρχικοὺ

MVaQ 11 O BW

105,2 rt om M Va || 3 ἀρὰ : αληθοὐ vel ακριβού Sin || 5 ορών— τελών (0) anacoluthon. Stant enim Nominativi pro Accusativis (cf. de constructione 208,3 sqq) Infinitivos subaudias in ἀφομοίωοι , καὶ ἱνωσι , ut fiat : σκοπό 1στ:υ χφυ·χο:ουσ9αι καὶ ἑνουσθαι... ὀ&ὡντα.. ἀποτυποὑρινον..· τελουνταοΓ. Schwyzer II ρ. 403 | 8 ενδιδομε'νη : αυτοϊ λααπούση ἱερὶ Sin |, 9 ναύτην : ταυ- expunx Q | 40 τα : τά II

165,2 : ἀφομοίωσἰ cf Plato, Theael. 176; Maith. 5, 48 sim. || 6 : Cf. Sap. Sal. 7, 26 ; 2 Cor. 3, 18.

1. La formule vient, indirectement, de Platon lui-même, qui, parlant de l'exercice raisonnable des vertus de justice et de sainteté, l'appelle une όαοίωσι 6«ώ κατχ τό δυνατόν f/Viéét., 176 a-b) et l'assimile à une a fuite » hors de celte « matière mortelle » où le inal ·: accomplit nécessairement sa rondo ». Grégoire na Nysse fait aussi de Γό;χοίωσ: une φυγή (M *or. dom.,* 1145 a), mais il corrige la formule par une référence centrale à cette «image et ressemblance» (termes pour lui synonymes) qui, d'après la Génère 11. 26), appartinrent & l'homme des sa création. Origine, au contraire, opposait à l'« image i·, originairement reçue, la ·› ressemblance » qui a nous attend à la fin en considération de nos mérites» (Prine., HT, fi, 1) et à laquelle on se prépare par l'imitation de l'amour divin et surtout des vertus du Christ (c/. Chouzel, *Théologie de l'image,* Paris, 1956, p. 218 sq.). Pour l'auteur do *VAsclépios* (VIII), l'homme n'est, au contraire, le véritable, *imitator* (dfrtmre] *rationis et diligentiae* que dans sa fonction contemplatrice par rapport au monde sensible (considéré comme « second dieu »). Scion Donys, ce n'est pas le cosmos, mais la double médiation (des hié-

possible, une assimilation 1 et union à Dieu, car c'est Dieu même qu'elle prend comme maître de toute science * et de toute activité saintes et, ne quittant point du regard sa très divine beauté et recevant la marque de son empreinte autant qu'elle peut, elle fait aussi de ses propres sectateurs 3 des images accomplies de Dieu, des *miroirs* parfaitement transparents et *sans tache* aptes à recueillir le rayon primordialement lumineux de la Théarchie, et, saintement comblés de l'éclat dont il leur a etc fait don. illuminateurs à leur tour, en toute générosité J. des êtres qui viennent après eux. selon les prescriptions de la

rarchies celeste et ecclésiastique) qui lui permet d'atteindre finalement à l'étal de χαΟύλοο Οτîoç àvifp, d'homme pleinement divin {*cf.* Plotin, *Eiin.,* V, 9, 1 : τρίτον γίνο βiiων ἀνΟρώπων), moins, semble-t-il, par la restauration en lui de l'εἴχών originelle que parco qu'au terme de l'ascension, il « fonde sa ressemblance en Celui dont il est devenu le semblable» *(Eccl. hier.,* III, ni, 7, 433 c).

2. Selon Proclus ι/n .4/c., H, 13), l'homme qui «s'élève vers le divin » (en pratiquant la maxime delphique) «réussit à s'attacher â un: dieu révélateur de la vérité totale et maître de la vio purificatrice », mais les ἡγεμονἵ; sont des « dieux» et des « démons » assignés aux âmes par « le Père cl le Démiurge» *[Ibid.,* H, 260). Quelle que soit l'importance pour lui des médiations hiérarchiques, Denys n'admet, au sens propre, qn'im seul « Maître», celui dont Clément d'Alexandrie disait qu'il est successivement, «convertisseur», «précepteur» et «docteur» *(Pcd.,* I, 3, 3).

3. Le terme employé ici désigne les sectateurs du culte bacchique. Cclse l'a déjà applique (ironiquement) aux chrétiens (Oricènk, *Contra Cds.,* III. 23. 945 d).

4. *Sap.,* Vif, 26. Denys applique aux membres de toutes les hiérarchies ce que l'Écriturc dit de la Sagesse, « reflet de la lumière éternelle et miroir sans tache de l'activité divine». Sur l'imago du miroir en *II Cor.,* III, 18, *vide supra,* p. 71. note 3.

5. Sur le sens d'içWvtoc, ‹'<de *supra,* p. 86, n. 2 et *cf.* Proclus, *Theol. plat.,* IV, 15; *lu Parm.,* V, 316, etc.). Dans la «collection ordonnée de toutes les saintes réalités» {*Eccl. hier.,* I, 3, 373 c), où il n'est point de ·I profanes » *(vide infra,* p. 89, n. 1). le supérieur peut livrer son savoir en toute générosité, mais l'inférieur ne le reçoit qu'à la mesure de ses moyens [*cf.* Roques, *Univers dionys.,* p. 316, η. 1).

θεσμού . Ού γάρ θεμιτόν έστι τοΐ των ιερών τελε-
ταΐ ή τοΐ ιερώ τελουμένοι ένεργήσαί τι καθ-
όλου παρά τά τή οικεία τελεταρχία ιερά δια-
τάξει άλλ’ ουδέ ύπάρχειν έτέρω . εί τή Οεωτική
αυτή άγλαία έφίενται καί προ αύτην ιεροπρε-
B πώ άποσκοποΟσι καί άποτυποΟνται κατά την
έκαστου των ιερών νόων αναλογίαν. ΟύκοΟν ιεραρ-
χίαν ό λέγων ιεράν τινα καθόλου οηλοΐ διακοσμησιν,
εικόνα τή θεαρχική ώραιότητο , έν τάξεσι
καί έπιστήμαι ιεραρχικαΐ τά τή οικεία έλλάμ-

MVaQ II O B W

H Οισμού : βαθμού; H || ού γαρ : ούδΐ II || ίφών : β«ω·> μυστηρίων Sin II 12 τ<λ στα: II || 13 oin M Va || 14 0έοτ:ζη; Q || 15 άγλαία ante αύτ^ coll H || i οώ Va J 16 post ζ.α: add ί<ρω Sin || 17 ύ λί-γων tccacy ia·/ Pv |! 18 iηλοϊ post διαζώτμησιν co VaPv OD1 Q

It sqq. : Cf. e. g. I- Cor., 12, 4 sqq ; subaudias et xi ίαυτοδ πρίττκν Plato, resp. 433 B 434 C Phaedr. 217 a

1. C’est-à-dire : de sc conduire en profanes. Nous proposons sous réserves ccttc interprétation littérale de ύ-άρ/ctv ίτέρω; qu'on traduit en général par *t* être en désaccord».

2. Sur la notion de ‹ proportion» (ou «analogie»), c/. Losski, *Archives d'hist. litl. et dodr. dit Moyen Age,* V, 1930» p. 279 sq.

3. Cette notion de « savoir hiérarchique » (qui est reprise plus loin, on 177 c) paraît tout à fait u vide» à M. von TvaNXa. Pour lui, en effet (Zum *Problem des christlichen Ncuplalonisinus,* Il : *Inwiavril isl Pseudo Dionysius Areopagita Neuplalonikcr*?, in *Scholastik,* XXXI. Jahrgang, Heit 111, 1956, p. 393 sq.), ce prétendu « savoir n n’est ni une connaissance d’objets extérieurs ni une science portant sur Dieu, puisqu’il se réduit à la simple connaissance de l’e nrdre » selon lequel les illuminations divines se répandent de hiérarchie· en hiérarchie ; et bien que l’ordre des dispositions hiérarchiques soit présenté comme « image de la splendeur théarchiqiie », cette image cependant n'aurait de consistance qu’au niveau de l’figliso,

Théarchie. Car il n'est licite, pour ceux qui initient les autres aux saints mystères et pour ceux qui ont reçu la sainte initiation, ni d'agir en rien contrairement aux saintes ordonnances de leur propre initiation, ni même d'exister sur un autre mode 1, s'il est vrai qu'ils tendent, vers

La coopération avec Dieu.

B l'éclat divin, qu'ils le contemplent avec un respect sacré et qu'ils reçoivent de lui l'empreinte qui convient proportionnellement 8 à chacun des saints esprits. Ainsi, lorsqu'on parle fie hiérarchie, on signifie en général une certaine disposition sacrée, image de la splendeur théarchique. qui accomplit dans des ordres et des savoirs hiérarchiques 8 les mystères de sa propre illumination et qui

o sons l'influence de la réalité liturgique et de la vie sacramentelle effective». Pour Ivanka, la reconnaissance du dogme de la «création» transforme chez Dcnys le sens des formules «éinanatislcs». mais, par un illogisme manifeste, sa définition du ». savoir hiérarchique» n'aurait cependant « de sens qu'à l'intérieur d'un système de pensée où la connaissance essentielle est en même temps une connaissance de l'émanation rayonnante de l'être à partir de n'împorto lequel des niveaux ontologiques immédiatement supérieurs» *[Ibid.,* p. 402). Plusieurs passages suggèrent sans doute celte interprétation *(vide infra,* XIII, 4, 305 c et la note *ad toc.)* ; il reste que pour Dcnys le e savoir hiérarchique » implique un cuntcnu effectif, correspondant, pour chaque hiérarchie, à son degré propre d'initiation *(vide infra,* XIII, 3, 304 a). Si fauteur reste discret sur ce contenu, c'est qu'il n'a reçu lui-même l'initiation que partielle, tout au bas de l'échelle des êtres ; il ne peut dire des connaissances angéliques que ce qui lui en a été transmis et qui concerne surtout effectivement l'ordre des « dispositions» célestes avec le symbolisme de leurs noms et de leurs figures. S'il faut concéder que les savoirs angéliques n'apparaissent nulle part dans le *Corpus areopagiticum* comme «les «idées» au sens platonicien qui, à ce titre, serviraient à la science humaine *(ibid,* p. 397-398|, dans la perspective dionysicnne la théologie négative et son couronnement extatique ne sont possibles pour l'initié que parce qu'il a d'abord reçu, à travers des symboles de plus en plus dissemblants, la lumière transmise par les hiérarchies célestes; on ne dépasse et on ne transcende apophatiquement que ce qui a déjà été connu sur le mode calapha-

ψεω ιερουργοὐσαν μυστήρια καί προ την οἱκείαν ἀρχὴν ὡ θεμιτὀν ἀφομοιουιχένὴν ἐστι γἀρ ἑκάστω των ιεραρχίαν κεκληρωμένων ἡ τελείωσι τδ κατ' οικείαν αναλογίαν ἐπί τδ Οεομίμητον ἀναχθὴναι καί τδ δὴ πάντων Οειότερον ὡ τα λόγιά φησι « θεοὺ συνεργδν » γενέσΟαι καί δεϊΕαι την Οείαν ενέργειαν εν ἑαυτω κατά τδ δυνατόν ἀναφαινομένην. Οιον επειδὴ τάξι ιεραρχία ἐστι τδ τοὑ μέν ζαΟαίρεσΟαι, τοὺ οἑ καΟαίρειν καί τοὑ μέν φωτίζεσΟαι, τοὺ δέ φω-
C
τίζειν καί τοὺ μέν τελεϊσΟαι, τοὺ δέ τελεσιουργεϊν, ἑκάστω τδ Οεομίμητον αρμόσει κατά τονδε τον τρόπον' ἡ θεία μακαριότη ὡ εν ἀνθρωποι εἰπεϊν αμιγὴ μέν ἐστιν ἀπάση ἀνομοιότητο , πλήρη δέ φωτδ ἀϊδίου, τελεία καί ἀνενοεὴ ἀπάση τελειότητο , καΟαίρουσα καί φωτίζουσα καί τελεσιουργοΟσα, μάλλον δέ κάΟαρσι αὑτὴ καί φωτισμό καί τελείωσι , ὑπέρ κάΟαρσιν υπέρ φω προτέλειο αὑτοτελεταρχία καί πάση μέν ιεραρχία αι-

MVaQ H O P {inc 105,33 τληοη;) BW

22 ἀφομοιωμίνην W || 23 post τών add τήν Q || MQ : πρασχιἀ VaHOBW I! 25 Of.otccov : &xcp$atvev Sio || 27 αὑτω B | ante oTov add λἱγοι 31 Sin H 30 τελε:ο5σθχ? ()\V | 31 ante ἁρμοση add ava/OiJva·. καὶ το 3ή O (sed postea del} ;| 32 post i add ουν Sin | 34 α·διου: οὓσ:ώ- Sin || 35 ante χαΟχφουσβ add καὶ W j 36 αυτή Sin : ?spi codd || 37 ὑπἱρκίθαρσ: ... ὑπἱρφωτο W || 38 ante αὑτοτελἱταρχία add αυτοτέλ .ο M | post πάση tria verba erasa W

25 sq. : Cf. 1 Cor. 3, 9; 111 Jo. 8.

tique. Et nous verrons plus loin que le thème de Te amour qu'Ivanka oppose ici au thème de la hiérarchie (r/. *ibid.,* p. 401), lui est lié de façon expresse par Dcnys lui-même {pirfc *infra,* 168 b et la note *ad loc).*

s'assimile, autant, qu'elle en a le droit, à son propre principe. Car, pour chacun des êtres dont le lot est. d'appartenir à la hiérarchie, la perfection consiste à s'élever, selon que ses propres forces le lui permettent, jusqu'à l'imitation de Dieu et, ce qui est assurément plus divin que tout, à devenir, selon l'expression des Dits, *coopérateur de Dieu* 1 et. à montrer l'opération divine se manifestant en lui-même autant que faire se peut. Ainsi, puisque l'ordre i « hiérarchique implique que les uns soient purifies et que les autres purifient, que
C les uns soient illuminés et que les autres illuminent, que les uns soient parfaits et que les autres accomplissent l'initiation perfective, chacun imitera Dieu sur le mode qui convient à sa fonction z: quant à la Béatitude divine, pour la désigner en termes humains, pure de toute dissemblance, pleine d'une éternelle lumière, parfaite et ne manquant d'aucune perfection, Elle purifie, illumine et parfait, ou, pour mieux dire, Elle est pureté, lumière et perfection absolues, source première et principe par soi de toute initiation perfective, dépassant purification et lumière, cause de toute hiérarchie cl cependant2

1. */ Cor.*, III. 9; *III* Stiglinayr remarque quo Proclus considère !'« opération du bien » comme supérieure à la a déiiormilé » (List. *th.*. CXX1I).

2. Interpretant à sa façon la division de la philosophie en u éthique», «physique» Cl «théorique», Origène y voyait trois étapes, dont lu première conduirait à la purification, la seconde au mépris du sensible, la troisième à la contemplation (c/. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels, Beo. asc. rnyst.*, 1932, p. 132). Chez Grégoire de Nysso, le premier degré est à la fois purification et illumination ; quant au troisième, il devient union et. sc traduit en termes mystériques (DaNiôlou, *Pial, et Ih. myst.*, p. 18). Comme le fait remarquer Roques *(op. cit.*, p. 98, n. 2), c'est ·; pour la commodité » do l'exposé qu'on peut appliquer aux anciens Pères un schème qui no sera vraiment fixé qu'à partir de Denys, et dont beaucoup d'éléments sont empruntes au néo-platonisme.

τία, παντὸ οἐ ἱεροΟ κατὰ τδ ὑπερέχον ἐξτ,ο-η- μένη.

Γ> (3) Χρὴ τσιγαροὺν ὼ οῒμαι τοὺ μ^ν καὺαφομέ- νου ἀμιγεὶ ἀποτελε'ἱσθαι καθόλου και πάση ἐλευ- ΟεροΟσΟαι τὴ ἀνομοίου συμφὺρσεω , τοὺ ὺἐ φωτι- ζομένου ἀποπληροὺσΟαι τοὺ θείου φωτὸ προ Οεω- ρητικὴν ε ιν καὶ δὺναμιν ἐν πανάγνοι νοδ οφΟαλ- υ.ο'ἱ αναγόμενου , τοὺ δε τελειουμένου ἐκ τοὺ ατελοὺ μεταταττομένου μετόχου γίνεσΟαι τὴ τὼν ἐποπτευθέντων ιερὼν τελειωτικὴ επιστὴμη ,

108,1 Λ τοὺ δἐ καθαρτικοὺ περιουσία καΟάρσεω ἐτέροι μεταδιδόναι τὴ οικεία ἀγνότητο , τοὺ δἐ φωτι- στικοὺ ὼ διειδεστέρου νόα καὶ προ μετοχὴν

MVaQ H O PBW

39 πάντω B || 42 ἰλιυδερουσβαι P : ἡλευΟε^ὼσΟαι cell (ἰλευΟιρὼβθσι Q) I 4G τ<λ<ιουμ«'νου : τελουαίνου PBW v τελειο|4?θυ O | του Si τελεωναίνου om M add in rec | 4-7 γενίαΟαι Va

108,1 καΟαρτι.. χοὺ duae liti, erasae Va]| ante περιουοία add ὼ W |' 2 ante μιταδιδάναι 4 litterae erasae W || οικεία : αυτὼν καΟαρα Sin || 3 post φωτιστικοὺ duae liti, erasae Va

4i sqq. : Cf. Luc. 14, 33; Eph. 4, 22 sqq ; Col. 3, 9; Plato, e-g. Phaedo 66 B sqq

1. La coexistence en Dieu d'une puissance causale et d'une parfaite transcendance (exprimée par les épithètes ἀρἱθέκτο et ἰζηοεμiνοç) est affirmée avec force et on termes voisins par Phoclus dans son exégèse du *Parmenide \c/.* IV. 113. 119, 123. etc.). L'Un séparé et indéfinissable n'est pas «infécond» (ἀγονο) *{ibid.,* p. 706). comme le Dieu d'Aristote, mais cause active et infinie (C'/. *in Parm.y* VT, 13). Mais chez Proclus l'cngendremont à partir de la Monade concerne plutôt la «mise en ordre mutuelle» do tout cc qui existe (IV, 113) et apparaît comme don d'unité plutôt que comme effusion d'etre (VI, 10). Sur lu position, un peu moins ambiguë, de Denvs, *vide infra.* IV, 177 c et la note *ad lac.*

séparée par transcendance 1 de tout ce qui est sacré.

P Double fonction à trois niveaux. W 11 faut donc' Jc crois' (ïuc ceux flui re5olvent la purification soient totalement affranchis de tout mélange2 cl libérés de tout alliage dissemblable,— que ceux qui reçoivent l'illumination soient comblés de la lumière divine et élevés, par le regard parfaitement saint de leur esprit, jusqu'à l'habitus et an pouvoir contemplatifs,— que ceux qui reçoivent la perfection, ayant déserté l'inachevé, soient admis à participer à la science perfective des saints mystères dont ils

S A ont eu la plus haute contemplation 3, mais aussi que les purificateurs, surabondants de purification 4, communiquent à d'autres leur propre pureté,— que les illuminateurs, en tant qu'esprits plus translucides et possédant en

2. Puisque les Anges ne peuvent s'assimiler à la Théarchie que sur un mode purement «intelligible» (vide in/ra, IV, 2, ISO a), il semble que la « purification » no concerne ici que les formes noétique? de κ dissemblance o. Saint Thomas la définira comme rapproche graduelle d'une intellection qui élimine l'indéterminé et le probable au profit de l'évidence immédiate {/n Sen/., II, ix, 1, 2 ; *Sum.* /A., *la,* qu. CXVIII ; *Qu. di$p.,* IX). Sur la fonction cathartique du Κατηγεμων, r/. Proclus, *lu Parrn.,* IV, 7 et 106.

3. En réalité chaque intelligence participe, de façon inégale, aux trois opérations *{vide infra,* IX, 3, 273 c). Il en est de mémo dans la *Hierarchic ecclésiastique* où l'opposition des * purifiés » (pénitents, énergiimènes et catéchumènes), des « illuminés » (c'est-à-dire des :· baptisés.» selon un vocabulaire dont l'usage remonte au moins au deuxième siècle, (e/. Benoit, *Le Baptême chrétien,* 1953, p. 165 sq.) et des « parfaits» identifiés aux moines), non plus que la répartition des trois pouvoirs entre les évoques, les prêtres et les diacres *{Ecc.l. hier.,* Ill, 6-7, 432 c-436 b ; V, 5, 505 a-d, G, 508 a ; VI, 3, 532 b-<l) n'cnipcche l'existence, proche ou lointaine, chez tous les νοητοi, d'une double fonction à trois niveaux *{cf.* Roques, *Univ. dion.,* p. 100-101).

4. dette surabondance se retrouve à tous les degrés do participation *(Cf. Div. nom.,* IV, 4, 697 c-d : le soleil, tout n faible» écho du Bien qu'il est, répand cependant sur le monde la lumière dont il o déborde :» : i/π to

φωτό καί μετάδοση» οἰκείω ἔχοντα και πανολβίω τὴ ἱερα ἀποπληρουμένου αἰγλη το κατά παν αὐτών ὑπερ/εομενον φω ει τοὺ ά ιου φωτό ἐποχετεὺειν, τοὺ δέ τελεσιουργοὺ ὠ επιστημονι-κοὺ τὴ τελεστικὴ μεταδόσεω τελεῖν τοὺ τελου-μένου τὴ πανιέρω μυὴσει τὴ των ἐποπτευΟέντων ιερών επιστὴμη - Οὐκοὒν ἑκαστη τὴ ιεραρχικὴ οιακοσμὴσεω τά ι κατά τὴν οἰκείαν αναλογίαν ανάγεται προ τὴν Οείαν συνεργίαν, εκείνα τελοὺσα χάριτι καί θεοδότω δυνάμει τά τὴ Οεαρχία φυσι-κώ καί ὑπερφυώ ἐνόντα καί προ αὐτὴ ὑπερ-ουσίω δοώαενα καί προ τὴν εφικτὴν τών φιλο-Οέων νόωυ μίμησιν ἱεραρχιχώ ἐκφαινόμενα.

MVaQ II O PBW

4 μετάδοσιν : διάδοσιν MVa cf. 208, 6 || 5 ἀποχληρούαΐνοι M sed corr m rec || 6 M ;corr m ree) Va || 7 ὠ int9tTi;xovt· ζοὺ om M sed in mg adscr || 8 τελΓ.ιηψενου O {-ojaîvovç) | 9 ante τζ add o:i MVa || 10 post ιερών add τελεια Sin || ἰζάσττι Va || 12 σννεργειαν MVaQ (sed corr) Bv Ινίργειαν II cf. 212,9 ,| 13 βεοσ-δότω Q B \V || 14 xx: om Va || ο/τα corr Q ex ἐζόντα) P

1. Littéralement : « dont ils sont devenus les initiés du plus haut degré ». Emprunté aux mystères d'Eleusis, le terme ἐχοπτεὺειν désigne parfois chez Pkoclus cette contemplation, « dans des visions sans parties », des « genres simples et indivis de Vôtre » (Jn *Ale.,* III, 103)1 qui se situe au-dessus de la purification mais en deçà de l'union (c/. Kocu, *op. cil..* p. 15G).

2. Sur la traduction adoptée pour Cncfçvft, *vide supra* p, 74, n. 2, et *infra,* XIΠ, 3, 301 b (où Γοη trouvera en note tous les emplois du mot dans le *Corpus* dionysien). — Il faut souligner que la «coopération » avec Dieu est la vraie lin de toute activité hiérarchique. Dans les hiérarchies procliennes (par ex., *Instil. theoL,* LXX) on trouve le même principe, mais Denys insiste sur le rôle de la Théarchio comme cause essentielle de toute opération seconde *(cf.*

propre le double pouvoir de recevoir et de transmettre lu lumière, une fois comblés de façon bienheureuse par le saint éclat, répandent la lumière dont ils débordent de toutes parts sur ceux qui méritent de la recevoir, - qu'enfin les ministres de l'initiation perfective, en tant qu'experts dans l'art initiatique, initient les initiés en leur communiquant très saintement la science des mystères sacrés dont, ils ont eu la plus haute contemplation Ainsi donc chaque ordre de la disposition hiérarchique est élevé, ù la mesure de ses propres pouvoirs, vers la coopération avec Dieu, accomplissant, par une grâce et par une vertu qui est un don divin, ces œuvres qui appartiennent naturellement et merveilleusement 2 à la Théarchic, laquelle les opère sur un mode suressentiel, et qui sont hiérarchiquement manifestées afin que les esprits qui aiment Dieu a l'imitent autant qu'ils peuvent.

Div. nom., IV, 1, 693 b) ; l'œuvre des mediants est moins pour lui une activité proprement dite qu'un alTaiblissement de la synergie humano-divine.

3. Importante précision sans laquelle les définitions précédentes resteraient incomplètes *[cf. Eccl. hier.,* 1, 3, 37G a : la hiérarchie est ' l'amour constant de Dieu et des choses divines, qui s'opère saintement dans la présence unifiante de Dieu», et *Di». nom.,* IV, 15, 713 a-h : « Par amour nous entendons une puissance d'unification et de liaison qui pousse les êtres supérieurs à exercer leur providence à l'égard des inférieurs, ceux de rang égal à entretenir de mutuelles relations, les inférieurs à se tourner vers les plus puissants et les supérieurs o ; IG, 713 h-c : «De l'amour unique dépend toute une série d'amours dont nous avons énuméré l'ordonnance, disant... en quoi excellent les ordres et hiérarchies des êtres intelligents et. intelligibles »). Encore que ces définitions aient des équivalents chez Piioct.cs {par ex., *In Parin,* IV, l'il), il semble que l'Éros des Hymnes attribuées à Iliérothée, qui meut les « philothées ‹ dans leur clan ascendant, dépende de l'Agapè divino comme la « philanthropie » de Jésus en 181 b. Sur les ambiguïtés liées cependant Λ l'usage du vocabulaire platonicien, *vide infra,* VII, 2, 208 b et la note *ad loc.*

177.13 B IV · (^) Τή τοίνυν ιεραρχία *χύτη* *c τι* ποτέ έστιν, ὼ *οϊμχι,* *'/.άλω* ήμίν όρισθέίση , την αγγελικήν ίεραρχίαν έξη ύμνητέον και τά ϊερά *χύτη* έν τοϊ C λογίοι μορφοποιία ύπερκοσμίοι ooΟαλμοϊ έποπτευτέον, όπω άναχΟώμεν έπί τήν Οεοειδεστάτην αυτών απλότητα διά τών μυστικών αναπλάσεων, και τήν άπάση ίεραρχική επιστήμη άρχήν ύμνήσωμεν έν Οεοπρεπεϊ σεβασμιότητι και τελεταρχικαϊ εύχαριστίαι . Πρώτον *ο* απάντων έκεϊνο είπεϊν αληθέ , ώ άγαΟότητι πάσα ή υπερούσιο Οεαρχία τά τών οντων ούσία ύποστήσασα προ το είναι παρήγαγεν. Ἐστι γάρ τούτο τή πάντων αίτια καί ύπέρ πάντα άγαΟότητο ίδιον το προ κοινωνίαν έαυτή τά όντα καλεϊν, ώ έκάστω τών οντων ώρισται πρδ τή οικεία αναλογία . Ιιάντα μέν ούν τα όντα μετέχει προνοία έκ τή ύπερουσίου καί παναιτίου θεότητα έκβλυζομένη ’ ού γάρ αν ήν εί μή τή τών οντων ούσία καί αρχή μετειλήφει. Τά μέν οΰν άζωα πάντα τώ είναι *χύτη* μετέχει (το γάρ είναι

MVaQ H O PBW

177.13 textui praemis ~.*i* σημαίνει ή τών αγγέλων επωνυμία codil || αυτή : ύλη Sin | 14 ante καλώ add Ijîvtoi 'W | ·■› post έξη add ήαϊν Va '| αντοϊ in ras Va || έν om M || 17 έπόπτευον W corr m rcc ||! 18 post απλότητα add ύπΐρ πάσα αναπλάσει Sin |' τών μυστικών : τούτων τών Sin I| 19 post àf-χην add καί αυτήν Sin | 20 έν ûin Mi sod sscr D 21 8’ O Sin u v : om celt, plv ¥V υ v |, εκείνο ante απάντων coli II [| αληθώ W || 22 πάση .M ,| ύπερονσίω M ύπερ πάντων Siû II 23 οντων : νοών Sin || 24 γάρ : δ« O P || 25 αυτή P J| 26 *ΐζίβζη ν* II 29 ήν M | 30 οντων : o·/τω Va πάντων Sin || post οντων, itérât ‹ôσισται-άναλογία (26 sq) O sed expnnx | ζώα M || 31 τώ ; τοϋ 110 τό W

177,22 : Cf. Plato, resp. 509 b. Il 24 sqq. : Cf. Plato, Tim. 29 e. || 30 sq‹[: Cf. Origen., de prine. I. 3, 6 ip. 56, 1 sqql.

B Introduction. IV, (1) Ayant donc defini comme il convient, je crois, la nature de la hiérarchie elle-même, il nous faut, célébrer 1 maintenant la hiérarchie angélique et recevoir, d'un regard supra-mondain, la plus haute contemplation des saintes figures qu'en C présentent les Dits, afin de nous élever, à travers les images mystérieuses, jusqu'il leur très déiforme simplicité, et nous célébrerons le principe de toute science hiérarchique avec la vénération qui est duc à Dieu et par des actions de grâce qui conviennent au principe de toute initiation. Mais la vérité qu'il faut proclamer avant toute

Création libre et Providence. autre, c'est que, par bonté, la Théarchie suressenticlle, avant pose toutes les esscnccs des êtres, les a produites à l'être Car ce qui appartient, en propre à la cause de tout et *h* la bonté omni-transcendante est d'appeler les êtres à entrer en communication avec elle dans la mesure particulière où chacun d'eux en est capable. Tous les êtres ont donc part à la Providence jaillie de la Dcité suressentielle et omni-causalc. Us ne seraient point, en effet, s'ils n'avaient part à l'essence et au principe des êtres. Ainsi D tous les non-vivants, par le fait qu'ils sont, participent à

1. Il s'agit moins pnur l'auteur de décrire objectivement des structures «pic d'élever vers Dieu et ses serviteurs, à travers l'exégèse des Dits, une prière de louange.

2. Chez Pi.ATOx {*Eep.,* VI, 509 b), le Bien donne aux « objets connus une existence à litre d'intelligibles, non point I'c.îîc *creatum. A fortiori* le Démiurge du *Timée* (29 a) ne peut qu'organiser le mieux possible * une matière préexistante. Ni chez Plotin par ex. *Enn,* V, 2, 1 ; Vi, 8, 1S) ni dans les *Ilermelica* (par ex. V, 9 et XIV, 9|, il n'est jamais lait mention explicite d'une création e.r *nihilo.* La formule employée ici par Denys est moins ambiguë que celle de *Div. nom.* IV, I, où il compare le Bien au soleil qui, «sans réfléchir ni prévoir», éclaire «par son être môme» tout ec qui peut recevoir sa lumière (mais il n'est pas sûr que οὐ λογιζό;.·.;·/θζ τ ,-:5c»atpoôuiv05 s'applique à l'archétype κ transcendant », dont le soleil n'est qu'une «image imprecise », 693 b, sinon pour exclure «le Dieu toute forme inférieure de réflexion et de prévision. *Cf.* Roques, *Univ. dion.,* p. 101, n. 1).

πάντων ἐστὶν ἡ υπέρ τὸ εἶναι Οεότη), τὰ οέ ζῶντα τῇ αυτή ὑπέρ πᾶσαν ζωὴν ζωοποιοῦ ουνάμεω τὰ οέ λογικὰ και νοερὰ τῇ αυτή υπέρ πάντα και λόγον και νοΟν αὐτοτελοῦ καὶ προτελείου σοφία . Δῆλον οέ ὅτι περὶ αὐτὴν ἐκεῖναι των οὐσιῶν εισιν οσαι πολλαχῶ αυτή μετειλήφασιν.

180,1 Λ ι2 ; Αἱ γοΟν ἅγιαι των ουρανίων οὐσιῶν οιακοσμήσει υπέρ τὰ μόνον ὄντα καὶ ἀλόγω ζῶντα και τα καθ' ημὰ λογικὰ τῇ Οεαρχικῇ μετα.οόσεω εν μετ ουσία γεγόνασιν. Νοητῶ γὰρ ἐπι το Οεομιμητον ἑαυτὰ ἀποτυποῦσα καὶ προ την Οεαρχικὴν ἐμφέρειαν ὑπερκοσμίω ορῶσαι καὶ μορφοῦν ἐφιεμεναι το νοερόν αυτῶν εἶδο , ἀφΟονωτέρα εικότω εχουσι τὰ προ αυτὴν κοινωνία , προσεχεῖ μὲν οὖσαι •και ἀει προ τὸ ἀναντε ῶ θεμιτόν ἐν συντονία τοῦ

MVaQ H O PBW

33 χὑτη om Sin ;| ζωοποιοῦ : ἐπιτηδϊίου (vel ofxcfo») Sin | 34 αυτή (scil pron. possessiv.) om Sin ,| 36 : or, Sin | ὅτι om P || post οσα·. add xa·' Va

180,1 υπευουρχνιωνSin || 2 τα prius : τα; M || ζαῒτάοιη M J 3 Οἰαρχιχή; : ἀραρχιχη M | ἐν om M || 4 νο«εώ P || 6 ρορφην υ ν O || *7* αυτῶν : αυτῶν coni ï.ang | 8 uiv οὖσαι : [«νουσαι Va Π O Pachym. cf. 200,38; 292,36 || 9 ante χαι add την πάσαν ζωήν ηολλαχῶ» (1 13 sq) M, πρώτω κα: πολλαχῶ; Va cf. praef p 6

180,6 sqq : Cf. Malth. 18, 10- || 9 : îvavwç cf. Phil. 3, 13 sq ; Greg. Nyss.jin caut. 941 B sq, 1024 C sim Plato, Phaedr. 247 b.

1. C/. *Hermel.,* V, 9 {‹ Dans co monde tout, entier rien n'existo que Dieu ne soit »). Des formules «le ce genre seront souvent suspectées à cause de leur saveur panthéiste *(c{.* saint Thomas, *Contra Gent.,* I, 27 : *Quod Deux non est esse formale omnium').* Bien que la distinction de Fa/ *sit* et du *tjuid sit* vienne d'Aristote luiincine *(cf.* Festugièhe, *Hévélation,* IV, p. 6 sq.), il ne semble pas qu'il faille entendre chez Dcnys lu verbe t'vai au sens thomiste d'iW-

cette essence (car l'être de tout est la Déité qui est au-dessus de l'être[1], les vivants ont part à sa puissance faiseuse de vie qui est au-dessus de toute vie, les êtres doués de raison et d'intelligence ont part à sa sagesse qui est la perfection même, antérieure à toute perfection, au-dessus tic toute raison et de toute intelligence[2]. Mais il est clair que, parmi les essences, celles-là siègent auprès de la Théarchie qui reçurent d'Ellc la plus riche part.

Participation supérieure des essences célestes.

180 A (2) Ainsi donc les saintes dispositions que constituent les essences célestes ont une plus haute participation au don thcarchiquc que les choses qui sont seulement, que les vivants sans raison et que ceux qui ne raisonnent qu'à notre manière ■humaine]. Comme c'est, en effet, sur un mode intelligible qu'elles sc modèlent elles-mêmes[3] pour imiter Dieu el que c'est à la Théarchie qu'elles ont en vue, supramondainement, de ressembler el qu'elles s'efforcent de conformer leur intelligence à celle ressemblance, moins parcimonieuses, naturellement, sont leurs communions avec la Théarchie puisqu'elles vivent à son

tus essendi. Si la Déité se situe pour lui «au-dessus de l'ctre », *ccst* dans le même sens où le Bien platonicien, encore que tout ce qui est connaissable lui doive «être et essence» (τὸ etva: tî χα: τήν oJaiav), reste cependant transcendant à l'être des intelligibles (Platon, *Hep.,* 509 b).

2. *Cf.* Piotin, *Enn.,* VI, 7, 23 : « Il a produit l'intelligence, Il a produit la vie et, ἀ partir de l'intelligence, les âmes et les autres êtres qui ont part à la raison, à l'intelligence ou à la vie. Lui qui est assurément source et principe de ces êtres, qui pourrait dire jusqu'à quel point et combien Il est bon ? Mais maintenant que fail-Il ? Maintenant encore Il conserve ces êtres, Il fait penser ceux qui pensent et vivre ceux qui vivent, insufflant aux uns l'intelligence, aux autres la vie, et donnant l'ctrc à ceux qui ne sont capables ni «le penser ni de vivre. »

3. L'emploi du pronom réfléchi n'exclut aucunement que cette ait la Théarchie pour moteur effectif autant que comme modèle formel (vide *supra,* 177 c, ci *Div. nom.,* V, 7, 821 b).

θείου καί άκλινοΟ έρωτο άνατεινόμεναι και τά άρχικά έλλάμψει άύλω καί άμιγώ είσδεχόμεναι και προ αύτά ταττόμεναι και νοεράν εχουσαι την πάσαν ζωήν. Αύται γοΟν εισιν ai πρώτω καί πολλαχώ έν μετουσία τοΟ θείου γινόμεναι καί πρώτω καί πολλαχώ έκφαντορικαί τή Οεαρχική κρυφώτη-
B το , οιδ καί παρά πάντα τή αγγελική επωνυμία έκκρίτω ήξίωνται διά τδ πρώτω ει αύτά έγγίνεσΟαι την Οεαρχικήν ελλαμψιν καί οι' αυτών ει ήμα διαπορΟμεύεσΟαι τά ύπερ ήμα έκφαντορία.

Οΰτω γοΟν ό νόμο ώ ή θεολογία φησί, δι αγγέλων

MVaQ H O PBW

10 ante τα »<!<! αὐτόβιν Sin | 12 post α·5τ£; add τχ; UAxu-lttc O | 14 ìν αετο^σία — χαί πόλλαχώ om W | 15 τή om Q (scd supra add) Η 17 ἐχζοἰτ : ìγκρίτω; Q t'/.ότω Sin |' ἤξιωτα Q (corr Q) ΙΙ ει xkx; Q I1BW v : Ιαυτχ MVa χύτα· OP || ìνγινìσβα: Va || 20 ò voue; : όμοìω; M | ώ; om Va 'add \ a2J

13 sqq : Cf. Gal. 3,19; llcbr. I. U; 2, 2; Plato, Conv. 202 e sq.

1. Sliglmayr allègue ici l'image du miroir indiquée plus haut (165 a) pour entendre que 1rs Anget, reflétant comme sur une surface lisse la lumière intelligible» la renverraient à d'autres miroirs. Il nous semble qu’il s’agit plutôt de la transmission du rayon à travers des matières diaphanes (ut'Je *infra,* 301 a-c). Mais, plus simplement encore, les Anges sont bien les « messagers » et les « révélateurs » de Dieu.

2. Sur le sens technique du terme dans toutes les traditions ésotériques, c/. Ff.stucirhe, *Révélation,* I, p. 335 sq.

3. Chez Proclus (7;i Crot.» 104), les «anges» forment des chœurs subordonnes à ceux des « dieux » et sururdonnés Λ ceux des « demons t·, des »: héros », des « hommes ». des · vivants · et des « plantes ». læur rôle propre, comme, leur num l'indique, est de « révéler»; ils constituent un© ìχφάντοοιχη τάξ:; twv νοηαίτων *(lbid.t* 19. *Cf. In Jlcmp.,* 78). Denys insiste sur cette function révélatrice, à tous les

contact, qu'au tant qu'il leur est. permis elles tendent vers le haut, dans une tension de l'amour divin et indefectible, qu'elles reçoivent les illuminations primordiales de façon immatérielle et sans mélange, qu'elles sont ordonnées à ces illuminations et que leur vie entière n'est qu'intellection. Telles sont donc les essences qui, d'abord et de multiples manières, participent au divin et sont, d'abord et de multiples manières, révélai rices du secret théarchique 1 et

Rôle révélateur des Anges.

B e'csl pourquoi, de préférence à toutes les autres, on les a jugées dignes 1 d'être appelées Anges 3, car c'est à elles d'abord que vient l'illumination théarchiquc et par elles que sont transmises jusqu'à nous les révélations qui nous dépassent.

Ainsi donc, comme le dit la Parole de Dieu la Loi

niveaux de l'unique médiation céleste entre la Théarchie et les hommes {*vide infra,* X, 2, 273 a *: tous* les Anges sont révélateurs de ceux qui les précèdent ; les plus vénérables, de Dieu qui les incut directement; les autres, à la mesure do leurs forces, de ceux quo Dieu meut). Comme le fait observer Kocn {*op. cil.,* p. 131), saint Ignace parlait du « Logos sortant du Silence « (Ad *.Magn.,* VIII, 2), mais Denys emprunte sans doute à Proclus {*cf. De mal. subsist.,* I, 218) l'idée qu'il appartient proprement aux Anges de devenir « messagers et comme révélateurs du silence divin» (Dio. *nom.,* IV, 2, 696 b). Chez Origène le Logos exerçait une fonction *ad extra,* qui risquait de compromettre l'égalité des personnes et lu transcendance trinitaire. Selon la formule de Ins von Balihasar {*Présence et pensée,* 1942, p. xvn sq.), Grégoire de N.vssc ‹ redistribue » le domaine κ impersonnel · des «Idées» entre Dieu, les Anges et les hommes; mais, chez lui, les Anges apparaissent moins comme révélateurs de l'inaccessible que comme membres de ce Plcrôme où l'ûnie humaine doit retrouver sa place, une fois purifiée, pour y * circuler » à son tour, conformément à l'imago platonicienne reprise par Plotin {*cf.* Danièlou, *Plat, et théol. myst.,* p. 152 sq.).

'I. *Gala!.,* 111,19 (la Loi fut «édictée parle ministère des Anges et l'entremise d'un médiateur»). Le contexte précise que, si la Promesse fut donnée directement au peuple juif en la personne d'Abraliam, un juoerqc est requis pour l'AUiancc legale ; c'est bien Moïse

ἡμῖν ἐδωρήΟη καί τοῦ κλεινοῦ δε προ νόμου καί μετά νόμον ημῶν πατέρα ἄγγελοι προ τό θειον ἀνήγον ἡ το πρακτέον εἰσηγούμενοι καί προ εὐΟεῖαν αλή-θεια ὁοόν εκ πλάνη καί ζωή ανίερου μετάγοντε ἡ τάξει ιερά ἡ μυστηρίων ὑπερκοσμίων κρύφια δράσει ἡ θεία τινα προαναρρήσει ὑποφητικῶ ἀναφαίνοντε .

C '3) Εἴ δέτι φαίη καί αὐτόΟεν αμέσω ἐγγενέσΟαι τισί τῶν αγίων Οεοφανεια , μανΟανέτω καί τοῦτο σαφῶ ἐκ τῶν ἱερωτάτων λογίων ὠ αὐτδ μεν 6 τι ποτέ ἐστι το τοῦ θεοῦ κρύφιον « Οὐοεί ἑώρακεν » οὐοέ δύε-ται, Οεοφάνειαι δέ τοῖ δσιοι γεγόνασι κατά τά πρέπουσα Οεῷ διά δή τινων ιερῶν καί τοῖ δρῶ-σιν αναλογῶν δράσεων ἐκραντορια . Ἡ γουν πάνσοφο

MVaQ II O PBW

22 ημχῦν om P || ἄγγελοι - ἀνηγον om 11 | ἀν^γαγον B || 23 ἡ ‹l‹?l Va I 23 η pi ius om M || η alterum post ôxccxo'ïu.k»·? coll M iterat post ὁπερκοσριων Va || κρύφιου; v in P legi non potest [| 26 *προ*-αναρρήσει αρχαιότατα; •‹'’v ^wpov G «»το!. ἐγεννηβησαν γιγονότων interpr Sin || 28 αὔτόβεν : *àrÀ* τη; ἀτχη; Sin | ἰκγενεοΟα: M Va || 29 σουω M Va Q Sin || 32 post γβγίναβι add Sin | 33 post διά lacuna duar. lilt II || or, om O Sin j| τινων ἱεοὼν : τιζα; Ιερά; M τίνο ϊίρά Va |[34 ἡ γοὺν M Va : η -ἀνσο=·<>i $1 cett v

29 : Οἰσρανεΐα; cf. e. g. Gen. 12, 7; 28, 13 sqq. J 31 : Jo. 1, 18.

qui « reçut les paroles de vie pour nous les donner» *[Act.,* Vil, 38). L’intervention des Anges (c/. *Hcbr.,* II, 2) dépend d’une exégèse tardive de l’cpisode du Buisson ardent *[Ex.,* 1II-1V). Pour Denys l’/lnge *de Yahvé* est plus qu’une figure ou qu’une métaphore ; les essences célestes sont les médiatrices nécessaires de toute théuphanie. C’est délibérément qu'il omet ici Moïse, et il répondra plus loin à l’objection qu’on peut lui faire au nom du texte biblique (180 d). Forçant le sens du δι’ἀγγέλων paulinien, au schéma primitif :

nous fut octroyée par l'entremise d'Anges et, avant la Loi comme au temps de la Loi, ce sont bien des Anges qui élevèrent nos glorieux pères x, soit en leur enseignant ce qu'ils devaient faire et en les détournant de l'erreur et de la vie impie pour leur ouvrir la droite voie qui mène à la vérité, soit en leur révélant, à titre d'interprètes, de saintes ordonnances ou de secrètes visions des mystères supra-mondains ou certaines prophéties divines.

C

Réponse à une objection.

(3) Mais si l'on objecte que de lui-même aussi et sans intermédiaire Dieu est apparu à certains saints -, qu'on apprenne également ceci, qu'enseignent très clairement les Dits très sacrés : ce qu'est en soi le secret de Dieu, *personne ne l'a vu ni le verra* 3, mais Dieu s'est montré aux saints selon les modes de révélation qui conviennent à Dieu, par des visions saintes et proportionnées aux aptitudes des voyants. Or donc la toute sage Parole de Dieu, considé-

Yahvé-Moïsc-peuple élu, il substitue le schéma platonicien qui va de Dieu aux hommes par une série d'intermédiaires ; supprimant toutefois de la hiérarchie proelienne les « dieux », les « demons », et les » héros », il fournil ainsi aux théologiens médiévaux un cadre simple | Dieu-Aiigcs-hommes), si essentiel pour saint Thomas que, selon la *Sam. theol. (Ia,* qu. CV111, art. 7), » môme après le jour du jugement », les bienheureux « recevront quelque lumière par l'entremise des Anges ».

1. *Cf. Act.,* VII, 53 Vous qui avez reçu la Loi par le ministère des Auges et. qui ne l'avez pas observée ».)

2. Bien que Moïse et saint. Paul aient été élevés par « ravissement » à une forme exceptionnelle de vision *(cf.* saint Augustin, *Gcu. ad lilt.,* XI1, 26-27), saint Thomas précisera qu'aucun a homme pur» ne voit Dieu « par essence » à moins d'être « séparé do cette vie mortelle » *(Sum. th., ia,* qu. XII, art. 11 : *lia Hae,* qu. CLXXV, art. 3). Denys ne limite pas l'cjxessus *mentis* aux seuls cas de .Moïse et de Paul ; il y voit le terme « normal » d'une anagogio conduisant aux mystères divins, « enveloppés dans la ténèbre plus que lumineuse du silence » *(Th. myxt.,* 1,1, 997 b). Mais cette forme de saisie, supérieure ù tonte théopbanic positive venue par voie angélique, reste elle-même, par definition, une « non-vision ».

3. *Ex.,* XXXIII, 20 ; *Jo.,* I, 18 ; *I Jo.,* IV, 12 ; */ Tim.,* VI, 16.

θεολογία την ορασιν ἐκείνην, ητι ἐν ἑαυτῇ οιαγεγραιχιχένην ἀνέφαινε την Οείαν ὤ ἐν υ,ορφώσει των αμόρφωτων ὁμοίωσιν, εκ τῇ των ὁρώντων ἐπι το Οεϊον αναγωγή εικότω καλεΐ Οεοφάνειαν ὼ οι’ αυτή τοΐ ὁρῶσι θεία ἐγγινομένη ἐλλάιχψεω καί τι των θείων αὐτών ιερώ μυουμένων. 1 αὐτα οἑ τά θεία δράσει οἱ κλεινοί πατέρε ἡμῶν εμυοΟντο η διά μέσων των οὐρανίων δυνάμεων. 11 οὐχί καί την ιεράν τοῦ νόμου Οεσμοθεσίαν ἡ των λογίων παράοοσι ὠ αὐτόΟεν μέν οησιν εκ θεοῦ τῷ Μωυσῇ οεδω-

MVaQ H O PBW

36 ανέφηνε W χνίφενέ M | Οείαν : ἀλήΟιιαν Q || 37 τό θ€?ον : τον Οιον Sin H 3S ζαλεισΟαι M Va || Οωφανίαν B || 39 post αὐτ^ inser καί M Va (e 1 40 irrepsit) |, 10 τι : τινων VaQ || H θεία : tcoS; Sin || 44 αὐτοββν : om Sin

42 sqq : cf. Ex. 19 sqq.

1. Pour comprendre le caractère cependant limite de cette ὀυ.οἱωτσι , il faut se rappeler que rien de créé ne représente proprement Tincréê et que ce qui est a simple n et a sans forme » échappe par essence à tout ce qui a « ligure » et « contours * *(cf. Div. nom.f* I» 1, 5SS b). La c ressemblance des réalités sans forme x no peut donc, en aucun cas, « représenter au voyant l’essence de Dieu » {saint Thomas, *Sum. lh., lu,* qu. XII, art. 3).

2. 6>n., XVII. 1 (χ Lorsqu’Abraham eut atteint quatre-vingt-dix-neuf ans, Yahvé lui apparut ») ; XVIIL 1 * Yahvé lui apparut an chcnc de M ambré x») ; XXXV, 9 (a Dieu apparut encore à Jacob»). Le x encore u de ce dernier texte suggère d’autres théophanies anterieures, mais, en XXVIII, 10. la vision de l'échelle est représentée comme onirique, et, en XXX 11, 23, .Jacob lutte avec Dieu (ou avec l'Ange de Dieu) sans le «voir». La différence n’est pas toujours évidente entre !'« apparition » (marquée chez h s Septante par lé verbe ὠφ'Ιη) et une simple «voix» qu’on entend |(7cn., Ill, 9; XXXV, 1, etc.). Dans la premier récit de la transmission de la Loi, Moïse gravit la montagne avec Aaron, Nadab, Abihou et « soixante-dix des Anciens d’Israël o. Avant de solenniser TAlliancc par un repas rituel, ils « contemplent ;‹ Dieu, mais peut-être ne voient-ils

rant que cette vision - qui a révélé, connue en lui donnant forme, la divine ressemblance des réalités sans forme qui était inscrite en elle 1 — a élevé ainsi les voyants vers le divin, l'appelle à juste titre apparition de Dieu 2, car c'est par elle que les voyants reçoivent une illumination divine et qu'il leur est accordé quelque sainte initiation aux réalités divines elles-mêmes. Mais ces visions divines, nos illustres pères ne les reçurent que par la médiation des Vertus célestes. Même la sainte institution de la Loi, s'il est vrai que la tradition des Dits la présente comme ayant été directement octroyée à Moïse 3,

» Toute transmission s'opère par médiations graduelles.

que « le pavement de saphir» sous scs pieds (βχ·, XXIV, 9-11). Dans le second récit, Moïse entend la voix de Dieu, reçoit communication de son nom, aperçoit, même son dos, niais il ne saurait voir sa face» sans mourir |XXX1U, 19-23). Bien qu'Isaïe déclarée Je vis le Seigneur Yahvé», il ne décrit que le Trône et la traîne. Et pourtant il a bien « vu » puisqu'il faut que les Séraphins le purifient, pour lui épargner les suites fatales de l'interdit (Js., VI, 1-8). Dans 6'en., XVIII, 1, meme ambiguïté! Dieu «apparaît», mais Jacob ne voit que «trois hommes». Pour Denys, toute thcophanic requiert une médiation angélique, pour des raisons moins scripturaires que »: métaphysiques ».

3. Dans Je premier récit, Yahvé appelle Moïse et lui confie un message préalable. Moïse transmet à Yahvé la réponse du peuple, puis do nouveau au peuple les ordres de Yahvé |Λ'χ., XIX, 3-14). H monte seul sur la montagne (sauf au moment de l'épisode archaïque cité à la note précédente, XXIV, 9-11). il s'adresse au Seigneur qui répond par des signes naturels, de caractère météorologique, et par des sons de trompe, puis à la lin par dos paroles proprement dites. Il est. le seul Λ les entendre ; le peuple sait bien que pour tout, .autre celte transmission directe signifierait un arrêt de mort |XX, 19). Le deuxième récit, qui suit les textes « sacerdotaux » des chap. XXV-XXXI, montre plus clairement encore le caractère " médiateur» de Moïse, qui «jouit de la faveur» de Yahvé et que Yahvé «connaît par son nom» (XXXIII, 12-17). Moïse peut seul intercéder pour son « peuple rétif » et obtenir Γ« héritage n promis et c'est, bien avec le αεσίτη; que Dieu conclut son a alliance» (XXX IV, 9-10). Moïse appelle ensuite Aaron et les chefs de la corn-

ρημένην, όπω άν ήμα αληθώ μυήση τδ θεία αύτήν είναι καί ιερά ύποτύπωσιν, διδάσκει δε και
181,1 Λ τούτο σαφώ ή θεολογία τδ δι' αγγέλων αύτήν ει ήμα προελθεϊν ώ τή Οεονομική τάξεω εκείνο θεσμοθετούσε το διά τών πρώτων τά δεύτερα προ τδ θειον άνάγεσθαι ; Καί γάρ ού μόνον επί τών ύπερκειμένων τε καί ύφειμένων νέων, αλλά καν τοΓ όμοταγέσιν ουτο ό θεσμό ώρισται παρά τή πάντων ύπερουσίου ταξιαρχία τδ καθ' έκάστην ιεραρχίαν πρώτα καί μέσα καί τελευταία είναι τάξει τε καί δυνάμει καί τών ήττόνων είναι τού Οειοτέ-

MVaQ II O PBVV

45 όπω — 5ποτύπ<ι>τ:ν in rasuram scr W2 || W2 uv>{-σει το P (sed corr m rcc) μυήσχι το QO | 45 sq. O^ώ -ΰποτυπωοιν : ώραν αύτήν cîvat καί Odav (κσμοόισιαν Sin | 4β ύποτυπώσπ MVaQ αποτΰπωσ:ν W

481,1 σοφά O || ή Ομολογία otn Sin 1| 2 «κεϊνομοθβτούση P haplographia, sed corr || 4 fatov in spatium duar. lilt iuser Q (fortasse corr e 0v) || ίγισία: W 4 sq ύπιρχιιμίνω'/ : ύπβ^κοσρίοιν Sin υψηλότερων Pachyni u v || 5 τι καί ύφααίνων νοων : νοων τών ήττόνων χαί Sfu-τίρων Sin fortasse c glossa antiqua, unde pendent Maximi et Pachymerae interpretationes || vorovom M (add end m) | 7 post υπεροχών add Ocoûiv 11 (sed eras) P | post ταξ:αοχία; add καί H2

munauté et leur communique la Loi, mais ce texte (archaïque en plusieurs endroits) ne fait mention ni du « partage du sang» par le peuple au pied du Sinaï (tradition élobiste, XXIV, 5-8) ni du repas sur la montagne avec les représentants du peuple (tradition jahvisto, XXIV, 9-11), c'est-à-dire des cérémonies qui associent le peuple lui-même directement à la promulgation de l'Alliance. Dans aucune des versions juxtaposées des chapitres XIX à XXXIV, les Anges ne jouent aucun rôle médiateur entre Dieu et Moïse ; leur seule fonction est de guider les Hébreux au sortir d'Égypte, puis sur la route de Canaan, et de les aider à vaincre leurs ennemis (XXIH, 20; XXX11I, 2. 34, etc.).

1. Ce thème d'une OeeuoOcata transcendante, ayant rang d'ar-

afin que ce dernier nous enseignât en toute vérité qu'elle est l'esquisse d'une Loi divine et sacrée ;* la Parole de Dieu n'enseigne-t-elle pas clairement aussi que c'est par l'entremise d'Anges qu'elle descendit jusqu'à nous, en vertu de celle règle instituée par l'ordre de la Loi divine et qui exige que par l'entremise d'êtres de premier rang les êtres de second rang soient élevés vers le divin - ? Et non seulement, en effet, pour les esprits supérieurs et leurs subordonnés, mais aussi pour les esprits de rang égal celte règle définie par le Principe ordonnateur suressenliel de toutes choses exige que chaque hiérarchie comporte des ordres et des pouvoirs premiers, médians cl derniers, les plus divins étant, initiateurs et manuducleurs des infé-

chétype, et que Denys présente en termes mystériques *(cf.* Koch, *Pseudo Dionysius- Areopagita,* p. 107), semble plus platonicien que scripturaire.

2. Stighnayr renvoie ici à dos textes de *ΓExode* (XXXI, 18 et XXXIV, 1) qui concernent uniquement la transmission ù Moïse des tables de la Lui. A propos du passage précédent concernant les c theophanies » divines, le memo auteur notait que Ûιολογία chez Denys ne désigne pas toujours l'Écriture au sens strict; la remarque s'appliquerait mieux ici, croyons-nous, qu'en 180 c, car le principe de transmission par degrés se fonde sur une (kauoikoia originaire, assez proche de l'« Adrastéc » qui» pour Proclus, «régit toutes les lois divines, uniformément, du haut jusqu'au plus bas et a lié tous les réglements, intellectuels, supra-mondains et mondains, dans son unique règlement» (Pl. *th.,* IV, 16, p. 205). Mais cette hiérarchie reste plus spirituelle que cosmique (ce qui la distingue, par ex., de celles des *Hennetica,* XVI, 17-19). Le principe de continuité sera marqué chez saint Thomas avec plus do rigueur encore que chez Donys. Tout on notant qu'au niveau trinitaire on ne doit point parler de « hiérarchie supra-eélesto », mais seulement d'un « ordre naturel entre les Personnes divines » *(Sum. th., ht,* qu. CVIIT, art. 1), l'Angélique soulignera, en effet, que, de mémo que « les animaux les plus bas diffèrent peu des plantes », les premiers des esprits célestes reçoivent, leur nom d'un «incendie d'amour» *(vide infra,* VII, 1, 205 b), qui manifeste leur c affinité » avec le troisième «terme» de l'ordre trinitaire, c'est-ù-dire !'Esprit saint ou «amour procédant» (art. 6).

ρου μύστα και χειραγωγού έπί την Οείαν προσαγωγήν καί έλλαμψιν καί κοινωνίαν.

B (4 : Όρώ δέ οτι καί τδ θειον τή Ιησού φιλανθρωπία μυστήριον άγγελοι πρώτον έμυήΟησαν, είτα οι' αυτών ει ήμα ή τή γνώσεω χάρι διέοαινεν. Ούτω γούν ό Οειότατο Γαβριήλ Ζαχαρίαν μέν τον ιεράρχην έμυσταγώγει τδ προφήτην έ'σεσΟαι τδν έ αύτοΟ παρ' έλπίδα χαριτι θεία γεννησόμενον παιοα τή άγαΟοπρεπώ καί σωτηρίω τω κόσμω επιφανησομένη ανδρική τού Ιησού Οεουργία , την δε Μαριάμ όπω έν αύτή γενήσεται τδ Οεαρχικδν τή άφΟέγκτου (Ιεοπλασία μυστήριον. Ετερο δέ των αγγέλων τδν Ιωσήφ έ επαίοευεν όπω αληθού έκπεπλήρωται τα Οειωδώ έπηγγελμένα τω προγόνω Δαυίδ, άλλο όέ τού ποιμένα ώ τή των πολλών αναχωρήσει καί ησυχία κεκαΟαρμένου

MVaQ 11 O PBW

11 (κλαμ|ιν M || 12 Ίησου : Χριστοί MVa | 16 μυτταγώγιι Va || 17 έρπίοα Q || γ<·/νησόμ4νον VaVVv : γινησ^μινσν celt | 18 post τη add τι W || άγαΰθΗρ;-ώ τ<3 κοσμώ και σωτηρίω OPB ut hiatus vitetur σωτηρίω xal Οείω Sin | και— κοσμώ om W | 20 γβνι^σ ται ΜΠΟ : γιννήσιται celt | 21 Οιοχλαστία Q W | 22 ίξιπαιοέυΓ/ MVaQHOP : -σ«ν BW cf. 180,22, 241,3 ; Schwyzer 11 p 277,7 sq

181,15 : Cf. Luc. 1, 11 sqq. 1| 20 : Cf. Luc. 1, 26 sqq | 22 : Cf. Maith. 1, 20 sqq. ;| 23: Cf. 11. Beg. 7. 8-17. |1 24; Cf. Luc. 2, 8 s<](| I 25 : αναχώρηση cf. Plato, Phucd. 67 Λ-C, 83 Λ,

1. Ici encore saint Thomas poussera le principe dionysien jusqu'à ses ultimes conséquences. Puisque chaque Ange (pour des raisons, il est vrai, de logique aristotélicienne) constitue à lui seul une espèce cl n'a point de matière individualisante (qu. L, art. '»), la division par ordres n'est qu'une approximation tenant à notre ignorance ; tous les esprits célestes se distribuent en une série

rieurs pour leur permettre l'approche, l'illumination et la communion divines

B Révélations angéliques du mystère Christique.

(4) Mais je constate que même au divin mystère de l'amour de Jésus pour les hommes des Anges d'abord furent initiés Cl qu'ensuitc par eux la grâce de cette connaissance nous fut communiquée * Ainsi donc le très divin Gabriel révéla à Zacharie le grand prêtre que l'enfant qui naîtrait de lui, contre tout espoir, par grâce divine, serait prophète de l'opération hurnano-divine3 de Jésus qui allait se manifester au monde de façon bénéfique et salutaire4, et ù Marie connnent.cn elle s'accomplirait le mystère théarchique de l'ineffable procréation de Dieu s, — et c'est un autre parmi les Anges qui apprit à Joseph comment étaient remplies en vérité les divines promesses faites à son ancêtre David 4, — un autre encore qui porta la bonne nouvelle aux bergers parce qu'ils s'étaient purifiés en faisant retraite loin de la foule 7

descendante où chacun a sa tache et son ordre, bien plus encore que chacun des astres» (qu. XVIII, art. 3).

2. Sc demandant s'il convenait que la Nativité «charnelle» fût annoncée aux bergers par des créatures spirituelles, saint Thomas précisera que leur rôle est justement, derrière l'apparence humaine, de révéler le divin «caché». Il ajoutera cependant que Siméon et Anne furent avertis «par un toucher intérieur de l'Esprit Saint», les messagers visibles n'étant requis que pour des êtres «adonnés au sensible» (Sum. iΛ., *Illa,* qu. XXXVI, art. 5). Selon Denys c'est au contraire parce que les bergers sont plus « purs » qu'ils reçoivent les premiers la visite des Anges. Jésus lui-même sera instruit par des esprits célestes *[vide infra,* 181 c).

3. Littéralement : x de l'humaine théurgio».

4. *Luc,* I, 5-21. Si le ἱερεὁ est promu par Denys au rang de ιεράρχη , c'est sans doute parce que seul le « grand prêtre » imite Dieu sur un mode qui approche celui des Anges *(Eccl. hier.,* I, 4, 376 c). *Vide infra,* XII, 1, 292 c et la note *ad toc).*

5. *Luc,* I, 26-38.

6. AfaMft.. I, 20-21.

7. Sur la « retraite » préalable à toute initiation, *cf.* Eestugiêhe, *Révélation,* I, p. 27 sq.

εὐηγγελίζετο και συν αὐτῷ « Πλῆθο στρατιά οὐρα-
C νίου » την πολυὑμνητον ἐκείνην παρεδίδου τοΐ επί γη
δοξολογίαν. Ἀνανεύσω οέ καί προ τα ὑπερτά-
τα των λογιών φωτοφάνεια. Ὁρώ γάρ 5τι καί
αὐτο 'Ιησοὐ ή των ὑπερουρανίων ουσιών υπερ-
ούσιο αιτία προ το καθ’ ήμα άμεταιόλω ἐλη-
λυθώ οὐκ άποπηδα τή ὑπ’ αὐτοΟ ταχθείση τε καί
αἱρεθείση ἀνθρωποπρεπού εὐταξία, ἀλλ’ εὐπει-
Οώ ὑποτάττεται ταΓ του πατρδ καί θεού οι ἀγ-
γέλων διατυπώσεσιν, καί διά *ν.ἰσων* αυτών ἀγγέλ-
λεται τω ’Ιωσήφ ή προ του πατρδ οἰκονομηΟεΐσα
τού υιού προ Αἴγυπτον ἀναχώρησι καί αὐΟι ή
πρδ την Ἰουόαιαν εξ Αἰγυπτου μεταγωγή καί
οι’ ἀγγέλων αυτόν δρώμεν ὑπδ ταϊ πατρικαϊ
θεσμοθεσίαι ταττόμενον. Ἐώ γάρ ειπείν ώ εΐόότι
τα ταΐ ἱερατικαΐ ημών παραδόσεσιν ἐκπεφασμένα
καί περί τού αγγέλου τού τον Ἰησοὐν ἐνισχὐσαντο
D ή οτι καί αὐτο Ιησοὐ κατά τήν ημών σωστικήν
αγαθοὐργίαν ει ἐκφαντορικήν ἐληλυΟώ τάξιν « Αγ-
γελο μεγάλη βουλή » ἀνηγορεὐεται. Καί γάρ ώ αὐ-

MVaQ H O PBW

26 ουρανίου στρατιά QO (an nt geminatio litterae σ vitetur ?) ||1 27 τοί om P || 28 άνανεύσω MVaQ BW Sin: άνανiὐσωμ,εν celt ||i 30 η : καί ν || ουρανίων Sin |ι υπερούσιο : πριότν, Sin |' 31 αίτια : οὐσίαΐ MVa (-σίαι) || 32 τή ; τοί O || 33 post άλλ' add καί O | 34 ὑπα:νi:-| τεται P || ταΐ — άγγίλιται (35) om O J 0εου χαί πατρο PSin | 33 ὑπο·| τυπώσεσιν Max u ν || 36 τω ; του 112 J 37 υιού : Iησοὐ W Sin | άπο-| γώρησι Va ν (sed cf. Matth 2.14 || 39 αυτόν post όσώσεν coll 11 ||| 41 τα om Va || 42 χαί om Sin | τού alterum om O || τον om Va ||| 43 ή om Q (sed add ead in) || post αυτό add ό ν '| 44 αγαιαοχίανI O (corr in -αργίαν) || ci; : καί MVa J 43 ucy. βουλή; : Κρήνη (VCU υγεία) Sin | και : ή Va (corr m reel

et en sc recueillant [1] — et après lui *la multitude des*
C *cohortes célestes* transmit, aux habitants de la terre ce très célèbre chant de gloire qui se chante là-haut [2]. Mais je lèverai les yeux vers les plus hautes illuminations des Dits. Car je constate que Jésus lui-même, cause suressentielle des essences supra-célestes, venu jusqu'à notre niveau sans perdre son immutabilité [3], ne s'écarte pas non plus de la belle ordonnance, instituée et choisie par lui selon les convenances humaines, mais se soumet docilement aux desseins de Dieu son Père que lui transmettent des Anges, que, par leur entremise, sont également annoncés à Joseph la retraite en Égypte ménagée au Fils par le Père et ensuite son retour d'Égypte en Judée [4], — et que c'est par la médiation d'un Ange que nous le voyons sc soumettre aux saintes décisions paternelles. Car je passe sous silence, puisque tu sais ce qui nous a été exposé par nos traditions sacerdotales [5], ce qui concerne cet Ange
D qui réconforta Jésus [6] ou le fait que Jésus lui-même, en raison de l'œuvre bienfaisante qu'il accomplit pour notre salut, ayant pris place, lui aussi, dans l'ordre révélateur, fut appelé *Ange du grand conseil* [7]. El, en effet, comme il

Jésus soumis aux Anges.

36: Cf. Malth. 2, 13 sqq. || 37 : Cf. Malth. 2, 19 sqq. || 42: cf. Luc. 22, 43. || 44 : Is. 9, 5.

1. Sur le «recueillement», *cf. Epist. VIII* (1, 1085 b). Proclos admet que « les recueillis sont comblés de contemplation » (*In Parm.*, V, 328). *Cf.* Grégoire de Nysse, *Vita Moysi*, 333 a.
2. *Luc*, II, 8-14.
3. Sur celle formule, vide *supra*, p. 84, n. 5.
4. *Matth.*, II, 13-15 et 19-21 (ces ordres concernent bien Jésus, mais ils s'adressent en réalité à Joseph).
5. Se présentant comme disciple de saint Paul, l'auteur insinue ici que la tradition, recueillie ensuite dans l'Évangile de Luc, lui est venue d'abord, comme à Timothée, de Paul et de Hiérothée.
6. *Luc*, XXII, 43.
7. *Is.*, IX, 6 (dans la version des Septante).

το ἀγγελοπρεπῶ φησιν, οσα ηχοὑσε παρὰ τοῦ Γ.ατρο ἀνήγγειλεν ἡμΓν.

190,5 B V. Λὑτη μεν οὐν ἐστιν ὠ καθ' ημἀ ἡ αἰτια τἡ αγγελική εν τοϊ λογίοι επωνυμία , ἐρευνήσαι οε ὠ οϊμαι χρή δι' ἡν αιτίαν οι θεολόγοι πάσα μὲν ἁμα τἀ οὐρανίου οὐσία αγγέλου καλοΟσι, προ οε την ἐκφαντορίαν ερχόμενοι των ὑπερκοσμίων αὐτῶν διακοσμήσεων τάξιν αγγελικὴν ιδίω ὀνομάζουσι την συμπληρωτικοὺ ἀποπερατοὑσαν τἀ θεία καὶ ουράνια τάγματα' προ ταὑτη δε υπερκειμένω τάττουσι τοὺ ἀρχαγγελικοὺ διακόσμου , τἀ τε ἀρχἀ καὶ τἀ εξουσία καὶ τἀ δυνάμει οσα τε τοὑτων ὑπερβευηκυία οὐσία αἱ των λογιῶν ἱσασιν ἐκοαντορικαι παραδόσει . Φαμὲν δὲ οτι κατὰ πάσαν ιεράν διακόσμησιν αἱ μὲν ὑπερδεβηκυΐαι ' τάξει ἐχουσι καὶ τἀ των ὑφειμένων διακοσμήσεων ἐλλάμψει καὶ δυνάμει , ἀμέΟεκτοι δὲ των αὐτἀ ὑπερκειμένων εϊσίν αἱ τελευταια». Τἀ μὲν
C οὐν ἀγιὠτατα των υπερτάτων οὐσιῶν τάγματα καὶ αγγέλου καλοῦσιν οἱ θεολόγοι ικαὶ γάρ είσιν ἐκφαντορικἀ καὶ αυτἀ τἡ θεαρχική ἐλλάμψεω) την

MVaQ II O PBW

196,5 praeni capitulo διά τι πϊσαι αἱ ουράνιοι ουσία: κατὰ κοινοὺ 5γγίλο: λέγονται codd praeter W qui τί σημαίνει ἡ τών ἀγγίλον ἐπιονυμία e c. 4 falso hic iterat || 5 ovv oni Q O || ἡ suo loco supplevi : oui MVa Q O W post ὑ>; coll HPBv || 8 ουρανἰα MVaB ;| 9 <ρχο'μίνο M ἀνίρχόϊΛίνοι Va || 12 πράγματα MVa || 14 τε oui P Ħ τε — ὅα; (15) oni W || 15 post τε add αλλα Siu || 16 Si : δη Sin || 18 καὶ τἀ : πάσα; τἀ Sin || 19 ante καὶ add rs B || 21 οὐν oui P

46 : Cf. Jo. 15, 15 ; 8, 26-28.

le dit lui-même, usant des termes qui désignent un messager, tout ce qu'il entendit du Père, il nous l'annonça [1].

Sens large et sens étroit du mot « Ange ».

B V Telle est. donc, autant que nous la sachions, la raison pour quoi les Dits appellent Anges toutes les essences célestes; mais il faut se demander, je crois. pourquoi les porte-parole de Dieu les nomment, toutes indistinctement Anges, tandis que, lorsqu'ils entreprennent de révéler les dispositions supra-célestes entre lesquelles se répartissent ces essences, ils désignent proprement comme angélique l'ordre ultime qui complète [2] les cohortes divines et célestes; mais avant lui et au-dessus de lui ils situent les dispositions archangéliques, les Principautés, les Vertus et toutes les essences que les traditions révélatrices des Dits reconnaissent comme supérieures à elles. Or nous affirmons que. comme l'exige toute sainte disposition, les ordres supérieurs possèdent aussi les illuminations et les pouvoirs des inferieurs, mais que ces derniers n'ont point part aux illuminations cl aux pouvoirs des ordres supérieurs.

_ . . . recevoir le nom de l'inferieur.

Γ. C'est pourquoi les plus saintes cohortes des essences supérieures, les porte-parole de Dieu les nomment, également Anges (car elles sont, révélatrices,clics aussi, de l'illumination théarchique), mais l'ordre dernier des esprits célestes,

1. *Jo.,* XV, 15.

2. Los termes employés ici {et ailleurs) pour désigner le dernier ordre (ou la dernière disposition) sont classiques dans le néoplatonisme. Ἀἴτοπεράτοισι; (renforcé par l'adverbe συαπληρωπζΛ;) suggère un « achèvement » et une totalité. Denys dira plus loin que Dieu lui-même est à la fois ἀρ/ή et ἀποκεοάτωσι (c'est-à-dire, alpha et omega) (chap. XIV, 321 a). Mais ce theme cyclique s'accorde mal avec le schéma descendant et avec le rôle propre des Anges qui est de transmettre â une hiérarchie inférieure les lumières reçues d'en haut.

τάξιν οὲ την τῶν οὐρανίων νόων τελευταίαν οὐκ έχει λόγον ἀοχὰ ἡ θρόνου ἡ σεραφὶμ ὀνομάζειν' οὐδὲ γὰρ ἐστιν ἐν μετ&υσία τῶν ὑπερτάτων δυνάμεων ἀλλ' ὥσπερ αὐτη τοὺ καθ' ἡμὰ ἐνθεου ἱεράρχα ανάγει πρδ τὰ ἐγνωσμένα αυτὴ τὴ Οεαρχία αὐγὰ, οὐτω καὶ τῶν προ αὐτὴ ουσιῶν αἱ πανίεροι δυνάμει ἀναγωγικαι πρδ το θειον εἰσι τὴ ἀποπληρούσῃ τὰ ἀγγελικὰ ιεραρχία οιακοσμήσεω - εἰ μὴ ἄρα τι καὶ τοΟτο φαίη τὸ κοινὰ εἶναι πάσα τὰ ἀγγελικὰ ονομασία κατὰ την πασῶν τῶν οὐρανίων δυνάμεων ει τδ θεοειδὲ καὶ την ἐκ D θεοὺ οωτοδοσίαν ὑφειμένην καὶ προὺχουσαν κοινωνίαν. Ἀλλ' ινα μᾶλλον ἡμϊν ὁ λόγο διευκρινηΟείη κατίδωμεν ἱερῶ τὰ ἐν τοϊ λογιοι ἐκπε-

MVaQ II O PBW

25 λόγων H || 26 ἰστ:ν : II || post δυνάμεων odd καί ;λλώι>'ι·>ν Sin propter I 19 || 27 αὐτη MVa || 29 πτὸ : ζρὸ M || post οὐ?:ων add ἰτι M πανίερο: : ἀνί«ρο: M |' 32 καί τούτο φαίη : βούλοιτο τάναι Sin H 33 τη·/ om RW || 36 ἡμϊν om M (sed sscr ead m u v) Sin 'J 37 xarfâoucv HP || i·/ om W

1. Puisque la meme lumière se répand à travers des écrans plus ou moins opaques *(vide infra,* chap. XIII» 300 d sq.), il semblerait qu'on pût nommer l'ensemble des esprits supra-eélestes par leur plus haute fonction commune» mais Denys insiste toujours sur l'autorité des supérieurs et ('insuffisance des inférieurs *(rf. Epist.,* VIII, 1, 1088 c sq.). Pour éviter toute usurpation, il faut donc prendre les noms communs à partir des fonctions inférieures et nommer les esprits supérieurs soit *per excessum,* en les appelant Anges, ou bien *per proprietatem,* en considérant leurs fonctions particulières. Denys évite en général de designer les derniers ordres *per participationem (cf.* saint Thomas, *Sum. th., Ia,* qu. CVJII, art. 5).

2. *Vide supra,* p. 99, n. 4.

il n'est pas raisonnable de le désigner sous les noms de Principautés, de Trônes ou de Séraphins ; il n'a point part, en effet, aux vertus les plus hautes [1] mais, de meme qu'il élève nos grands-prêtres divinement inspirés vers les lumières de la Théarchie dont il u eu connaissance [2] ainsi également les très saintes puissances des essences qui le précèdent élèvent vers le divin la disposition [3] ultime qui achève les hiérarchies célestes, — à moins qu'on ne préfère

Autre hypothèse justificative.

dire que toutes les Puissances célestes reçoivent en commun le nom d'Anges parce qu elles ont toutes en commun, à un degré plus faible ou plus fort, le pouvoir de tendre

p vers la déiformité et d'accueillir le don de lumière qui vient de Dieu [4]. Mais, pour que notre discours soit mieux ordonné, considérons saintement, telles qu'elles nous sont

3. Διακόσμησε désigne ici l'ordre des Anges au sens étroit. Cet usage 80 retrouve ailleurs (par ex., pour les Vertus, *infra9* XI, 1, 284 b, pour les ministres et les moines, *Eccl. hier,,* III, n, 425 c et VI, i, 3, 532 c}. Mais d'autres fois (comme à la dernière phrase de ce chapitre) le mot *disposition* s'applique à un groupement ternaire.

4. Communs à tous les ordres, ces deux pouvoirs appartiennent davantage aux ordres supérieurs ; il semble donc paradoxal de justifier par eux la generalisation du terme *Ange.* Dans sa *Paraphrase* (200 a-b|, Pachymeke, s'appuyant sur le texte précédent où Denys déclare que tous les esprits supra-célostes a élèvent» vers le divin, les uns les grands-prêtres, les autres l'ordre môme des Anges *stricto sensu,* interprète ce passage dans un sens qui rend pou discernables les deux hypothèses interprétatives présentées successivement par Dcnys. Il est vrai que, recevant a des degrés divers la même lumière théarchique, tous les esprits purs Γ·: annoncent » (ἀγγίλουζι) et méritent ainsi d'être nommés ἀγγελοι *per proprietatem,* Mais cette propriété n'est pas tirée directement des doux pouvoirs qu'indique le texte (aptitude à la dciformation et réception de lumière). Loin que les messagers proprement dits reçoivent alors leur dénomination (per *participationem}* de fonctions communes qu'ils posséderaient au plus bas niveau, c'est bien eux qui, comme dans la première hypothèse, servent à désigner (per *excessum}* les médiateurs de plus haut rang (c/. saint Thomas, *toc. cit., ad primum}.*

φασμένα αγιοπρεπεί ιδιότητα έκάστη ούρανία διακοσμήσεω .

200,220 VI. (1) Οσοι μέν εισι και οίοι των ύπερουρανίων ούσϊών οι διάκοσμοι και όπω ai κατ’ αύτοὺ ίεραρχίαι τελρΟνται, μόνην άκριοώ είδέναι οημί τήν θεοτικήν αυτών τελεταρχμαν, προσέτι καί αύτού έγνωκέναι τά οικεία δυνάμει τε και έλλάμψει και τήν ΐεράν αύτών και ύπερκόσμιον ΐύτα ίαν αδύνατον γάρ ημά είδέναι τα των ύπερουρανίων νόων μυστήρια καί τά άγιωτάτα αύτών τελειώσει εί μή που φαίη τι οσα δι’ αύτών ημά ώ τα οικεία καλώ είόότων ή Οεαρχία μεμυσταγώγηκεν. ΟύκοΟν ημεί μέν ούοέν αύτοκινήτω έροΟμεν οσα δέ των αγγελικών Οεαμάτών υπο τών ιερών θεολόγων έθεωρήΟη, ταΟτα μυηΟέντε ημεί ώ οΐοί τε έσμεν έκ.ΟησόμεΟα.

M (deficit a τελεταρχίαν 200,25. Desunt circa 8 folia) VaQ 11 O PBW

200/22 praem capitulo τί ή πρώτη τών ουρανιών ουσιών διαχοσμησι; τι ή μίση τ: ή τελευταία code! (τί η μίση τ(η τιλιυταια om W) | 22 έπουρανιών MVa Q (sed corr) Il Sin ουρανίων B (aed sscr uitte-) U 23 oi om BW || καί post όπω coll B || 2 i μάνον O || Οίωτιχήν : θεοτικήν Q Οιοκτιχην P θεωρητικήν MVa om Sin " 26 icpàv posl αύτών coll Va O PB W || 27 αύτών : έαυτών Va O P (sed corr in αύτών) B αύτών Q H W (cf 165, 6 ; [237, 29J) | 28 ουρανιων \V || 3i ικΟητο>peOa Va

1. Co que l'auteur va rapporter sera donc partiel et, à certains égards, conjectural. 11 lui arrivera de proposer plusieurs explications (connue il l’a fait déjà au chapitre precedent) ou même de suggérer que d'autres encore sont possibles ; il ne les attendra toutefois que des « inspires» à qui leur initiation permet de recevoir la «parole de Dieu» et do l'interpréter (vide *infra,* chap. XIII, ό, 308 b).

2. Scot Éiugune ayant pris έγνωζίναι pour un verbe négatif, les anciens commentnteurs médiévaux lisaient, au contraire, ici *quod*

exposées dans les Dits, les propriétés sacrées de chacune des dispositions célestes.

C Tout ce que dira Denys vient des «Theologoï».

VI (1) Quel est le nombre et quelle est la nature des formations entre lesquelles se répartissent les essences supra-celestes, et comment leurs hiérarchies reçoivent l'initiation perfective, je déclare que seul le sait exactement leur divin Principe initiateur », et j'ajoute qu'elles connaissent elles-mêmes les pouvoirs et illuminations qui leur appartiennent en propre, ainsi que leur belle ordonnance, sainte et supramondaine - ; car il nous est impossible de rien savoir des mystères concernant les esprits supra-célestes cl leurs très saints accomplissements, à moins qu'on ne nous dise ce que, par leur intermédiaire, en tant qu'ils connaissent bien ce qui les concerne en propre, la Théarchie nous a mystérieusement communiqué. Ainsi donc, pour notre part, nous ne dirons rien de notre propre mouvement ; mais tout ce que, des spectacles angéliques, ont contemplé les saints porte-parole de Dieu, voilà ce que, l'ayant appris nous-même dans notre initiation 3, autant que nous en sommes capable, nous allons exposer.

angeli ignorant proprias virtutes. Saint Thomas, qui a sous les yeux la *nova translatio* et qui defend la vraie pensée de Dcnys, tient cependant qu'en un sens « la lettre de l'ancienne traduction pourrait être sauvée, pour autant que les Anges ne connaissent pas de façon parfaite leur propre vertu selon qu'elle procède de l'ordre de la divine Sagesse» laquelle est incompréhensible aux Anges » (Sum. *th.. la,* qu. LVI, art. 1).

3. Sur cette «initiation», *cf. Div. nom..* III, 2, 681 a-b. Après saint Paul, * llicrothco » a transmis à l'auteur « une magistrale exégèse de la Parole de Dieu », lui laissant, dit-il, la tâche d'y introduire « développements et distinctions ». Le livre prêté à cet initiateur fictif porte un nom qui évoque les *Éléments théologiques* de Proelus. Timothée le trouve difficile et Dcnys convient qu'il faut le laisser aux « parfaites intelligences », comme « une sorte d'Écriture nouvelle adjointe à celle que dicta Dieu lui-même ».

(2) Πάσα ή θεολογία τά ούρανιου ουσία έννέα κέκληκεν έκφαντορικαΐ έπωνυμίαι · ταύτα ό θειο ήμών ίεροτελεστή ει τρει άφορίζει τριαδικά διακοσμήσει . Και πρώτην μεν εΐναί ©ησι την περί θεόν ούσαν άεί καί προσεχώ αύτω καί προ των άλλων άμέσω ήνώσΟαι παραδεδομένην (τού τε γάρ άγιωτάτου θρόνου καί τά. πολυόμματα καί πολύπτερά τάγματα Χερουβίμ Εβραίων φιονή καί Σεραφίμ (ονομασμένα κατά την πάντων ύπερκειμένην εγγύτητα περί θεόν αμέσω ίόρϋσθαί οησι παραδιδόναι την των ιερών λογιών έκφαντορίαν. Τον τριαδικόν ούν τοΰτον διάκοσμον ώ ένα καί όμοταγή καί όντω πρώτην ιεραρχίαν ό κλεινό ημών εφη

VaQ Π O PBW

36 ante ταύτα add και Sin '| 39 καί alter om P
201,2 υποκείμενη·/ orn Q (add in mg) || 3 post *0:όν* add xa· W || ίδρύεσΟα: Va v || 4 post πχοζδώονα·. add rc Q || 5 ούν om O]| 6 ic·ραρχια II || ante κλεινό add ίμό Sin j κλ ινο; : κοινό Va

200,35 : Cf. Eph. 1, 21 ; Col. 1, 16; 2, 10 ; lud. 9.

1. Dcnys attribue à « Hiérothée» (on à Paul lui-même qui, dans son ravissement, est censé avoir parcouru les neuf ordres angé liques) la repartition hiérarchique, qu’on trouve chez lui pour h première fois sous cette forme précise *(vide supra,* Introduction p. lxxxii). On notera que saint Thomas *(Sum. th.t la,* qu. CV11I art 5) ne l’expose à son tour, on la confrontant à celle de saint Gré goire, que comme une exégèse non révélée : ·· Dcnys expose les nom des ordres selon leur convenance aux perfections spirituelles de ce ordres ; Grégoire, exposant leurs noms darB sa vingt-quatriêm Homélie sur {'Évangile, semble se référer davantage à leurs fonc tiens extérieures. Il dit, en effet, qu'on appelle Anges ceux qtl annoncent les moindres vérités, Archanges ceux qui annoncent le vérités les plus hautes, Vertus ceux par qui sont faits les miracles

Neuf noms révélateurs et trois dispositions.

0 (2) Dans leur totalité, la Parole designe les essences celestes par neuf noms révélateurs : notre initiateur divin les divise en trois dispositions ternaires[1]. Il dit que la première est celle qui est toujours auprès de Dieu et dont la tradition rapporte qu'elle est immédiatement unie à Lui, avant les autres et sans intermédiaire (qu'en effet les très saints Trônes et ces cohortes aux yeux et aux ailes multiples qu'on
IA nomme en hébreu Chérubins et Séraphins siègent immédiatement autour de Dieu dans une plus grande proximité[2] que tontes les autres, c'est bien, selon lui, ce qu'a transmis la révélation des Dits sacrés. Cette formation ternaire, en tant qu'elle constitue une seule hiérarchie, de rang égal et réellement première[3], noire illustre pre-

Puissancos ceux qui mettent en déroute les puissances diaboliques, Principautés ceux qui président aux bons esprits eux-memes ». En réalité, pour Denys, on le verra plus loin (VII, 1, 205 b), les noms Mix-mcmes sont révélateurs des choses, et tout le système est censé reposer sur la révélation scripturaire de ces noms. Deux d'entre eux seulement viennent de la Bible hébraïque, les Séraphins décrits par *Isaïe* (VI, 1-7) et les Chérubins qui, dans IV, 24, gardent le chemin de l'arbre de la vie, après la chute de l'homme, ces « Karibu » babyloniens qui apparaissent à *Ézéchict* {I. 4-26 et X, 1-22) et sont mentionnes dans les *Psaumes* (LXXX, 2, et IC, IJ. Les autres noms, du moins dans leur application précise â des esprits séparés, viennent du Nouveau Testament *(Eph.,* 1. 21 ; *Colos.,* I, 16; *Jud.,* 9). Les « dispositions ternaires » de Denys semblent tributaires des τ^εiζ τοiαδε; de Proclus *(Pial. th.,* Ïlï, 14 ; *In Parm.,* VI, 60, etc.).

2. *Cf. Dia. nom.,* V, 3 (817 b|, où cette notion de «proximité» est étendue à toutes les intelligences célestes, par opposition aux êtres simplement r. raisonnables ». Pnoci.us précise, comme Dcnys, que le divin est participé immédiatement par les cires plus proches, médiatement par les plus éloignés (οπό μεν τών εγγυτέρω αμέσω , Οπό δε τών πορρωτίρω δια μέσων) *(Inst. th.,* CXXVIII).

3. Do cette ‹ι égalité de rang », Prociajs précise les conditions : « communauté % « continuité », « incmeté » (καθ' ἑκάστην τά :ν εστι τι καί κοινωνiα καί σννiχβια και ταυτότη;, δι 5}ν καί τάδε usv ὑμοταγη λέγεται. τάδε δε ἑτεροταγη, *Inst. th.,* XXL Sur Γϊσότη comme «chorègo

καΟηγεμών ή ούκ εστιν ἑτέρα Οεοειδεστ-ρα καί ται ιφωτουργοϊ τή Οεαρχία ἐλλάμψεσιν ἀμέσω προσεχεστε^α), δευτέραν δ'εἶναι φησιν τήν ὕπ'ο τώ' ἐ ουσιών και κυριοτήτων καί δυνάμεων συμπληρου· μένην καί τρίτην επ' εσχάτων τών οὐρανίων ιεραρ- χιών τήν τών αγγέλων τε καί αρχαγγέλων καί ἀρ· γ ών διακόσμησιν.

205,8 B **VII (1) Ταύτην ήμεϊ ἀποδεχόμενοι τήν τών ἁγιων** ιεραρχιώ ν τά ιν φαμένοτι πάσα τών ουρανίων νόων ἐπω- νυμία δήλωσιν ἐχει τή ἑκαστου θεοειδού ϊοιότητο . Καί τήν μέν αγίαν τών Σεραφίμ ονομασίαν φασίν οί τά Εβραίων εἴδότε ή το ἐμπρηστά ἐμφαίνειν ή. το Οερμαίνοντα , τήν δε τών Χερουβίμ πλήθο γνώσεω ή χύσιν σοφία . Εικότω ούν ή πρώτη τών ουρανίων

VaQ H O PBW

9 om Q post twat coll Va II II ἰ* ' ιοχάτω Ρ› τε καί ἰσχάτην Sin || 12 ιεραρχών Pv J 13 post διακόσμησα add τἰ&ησι Sin

205,8 praem capitulo περί τών Σεραφίμ καί (add τών QW) Χερονόίμ καί τών θρόνων καί περί τη πρώτη αότών ιεραρχία codd || τών om O || i I φασίν om *v* |[13 τών om v || ante πλήθο add η Va

de Tordre de même rang», cf. *In Parm.,* V, 110)· A l'intérieur de chaque hiérarchie, clic n'exclut pas les préséances et subordinations requises par la divine Οεσμούεσια. *Vide supra,* IV', 3, 181 a.

1. Comme « disposition », « hiérarchie * garde, par conséquent, un sens assez indéterminé, désignant tantôt un ensemble de trois ordres, tantôt, comme ici (puisque « les dernières » est au pluriel), l'un ou l'autre de ces ordres, tantôt, comme dans le titre mémo du traité, la totalité des ordres initiés. La définition générale donnée en 164 a est, en effet, valable à tous les niveaux, mais le fait qu'on puissi l'appliquer à chacun des ordres suggère, λ l'intérieur même de l'ordre cette subordination des membres pris un à un que saint 'Chômai liera a sa définition de l'individu angélique comme espèce *{vide supra* p. 99, n. 1).

ceptcur déclare donc qu'aucune autre n'est plus déifonne ni plus immédiatement contiguë aux illuminations primordiales de la Théarchie), — la seconde, dit-il, est celle qui se compose des Puissances, des Dominations et des Vertus, et la troisième, comprenant les dernières des hiérarchies célestes ', est. la disposition que constituent les Anges, les Archanges et les Principautés 2.

" La hiérarchie supérieure.

VH, * Acceptant, quant à nous, cet ordre des saintes hierarchies 3, nous disons que tous les noms attribues aux esprits célestes indiquent, la propriété déiforme de chacun d'eux La sainte dénomination de Séraphins, au dire des hébraïsants, signifie soit « incendiaires » soit « chauffants », celle des Chérubins « abondance de science » ou « effusion de sagesse » °. Il est donc normal que, dans

2. Sur les raisons qui nous ont conduit à accepter la transposition traditionnelle des noms latins, voir notre « Note du traducteur », p. 65-66.
3. Malgré sa « modestie o, l'auteur prend *personnellement* parti en faveur de l'ordre que lui a révélé son initiateur et qu'il va justifier dans la suite.
4. Le principe suivant lequel les « noms » sont significatifs des «choses» mêmes est commun à la plupart des anciens. Les termes çjpcoÀa et ἀγχλρ-ζτα, appliqués par Proclus aux ὀνόρατχ (Zn *Pawn.,* V, 86 ; *In Crat.. 'I,* etc.), sont repris littéralement par Denys (part., *Dû'. nom.,* IX, 1, 909 b et *Ep. IX, 2,*1109a). Maxime et Pacuymëui; comparent ces «images» aux «Hermès» antiques dans lesquelles on enfermait les figures des dieux *(Pair.,* Il1, 923 a-b). EuSÊBF. *[Hist, eccl.,* Il, 17) rapporte que. selon Philon, les Thérapeutes considéraient le nom comme un «miroir». OiuGÈNEa tenté l'exégèse des noms d'Arciinnges *(Contra Cels.,* I, 25, 705 sq.). Le thème «les «noms du Christ» est classique de Grégoire de NaZIANCB (Or., XXX, 16, 125 sq.) à Luis de Leon, dont les *Nombres de Cristo* seront l'une des œuvres les plus lues du xvi® siècle espagnol.
5. Sur ces étymologies, qui ne correspondent que partiellement à celles que propose Sévère d'Antioche, *cf.* Roques, *Univ. dion.,* p. 138 sq. Jean Chrysostome, ZZ7° *Homélie sur l'incompréhensibi-*

ιεραρχιών προ τών ὑπερτάτων ουσιών ἱερουργεΡται τάξιν ἐχουσα τήν πασών υὐηλοτέραντώπερί θεόν αμέσω ιορΟσθαι και τά πρωτουργού Οεοφανεία καί τελειώσει ει αὐτήν ώ ἐγγυτάτην ἀρχικωτέρω οιαπορΟμεὑεσθαι. θεομαίνοντε γοθν ονομάζονται καί θρόνοι καί χὑσι σο· φία ἐκφαντορικω τών Οεοειοών αὐτών ε εων δνόματι. Το μέν γάρ αεικίνητον αὐτών περί τα θεία καί ακατάληκτου καί τό θερμόν καί ό ὑ καί ὑπερ-

VaQ II O PBW

16 ΤÔ'scripsi : τὸ codd | τώ-ἱδρυσΟα; om v Sin | 17 ἱορὑΐοὑαι Va !| πρωτουργούσχ Va || 20 ἐκφζντοριζώ P (sed cras) || 22 ante οξὑ add τό Qv I; ante ὑχίρζέον add νοερώ Sin

lité |724 d), encore qu'il situe les Chérubins et. les Séraphins à un rang inférieur (au-dessus des Anges et des Archanges, au-dessou· des Dominations, des Trônes, des Principautés, des Puissances et des Vertus), les définit, comme Dcnys, *sagesse* ou *plénitude de science* et *pureté* nu *lèvres de feu.*

1. Nous essayons de rendre ici, en lui laissant sa place dans la phrase, l'adjectif πρωτουργ<κ, qui désigne chez Pkoclus le « pria cipe unitif de l'amour » *(In Ale.,* II, 85) cl sc retrouve dans plu sieurs contextes pour désigner l'efficace des êtres de premier rang *(Inst, th.,* CX, CXXV, CLÏ ; *In Parm.,* V, 197, etc.).

2. Après quelques hésitations, nous risquons cette formule poul rendre ἀρχιζωτέρω , ni a principal » ni a originaire » ne pouvan signifier exactement, en français, « qui appartient au principe 0.

3. Le mouvement circulaire autour d'un centre est une irnagt chère à Plotin (par ex., *Eft".,* VI, 9, 8). Elle vient du *Phèdre,* qu présente les dieux eux-mêmes, suivis par les âmes, tournant auloui du ciel (247 a). Procius (M *Parm.,* IV, 113) précise que ces ronde» sc font toujours «selon un ordre triple». — Sur la perfection de mouvement circulaire, *cf.* Aristote, *De caelo,* I, 2, 269 a, — Sur l< triple mouvement (longitudinal, circulaire, hélicoïdal) des Ange» et dos âmes, *vide infra,* XV, 1, 328 c,

4. Axaxagorr (fragm. 15) identifiait l'éther céleste au Feu qui éclaire et qui chauffe. Aristote (De *caelo,* I, 3, 270 b) critique cett» assimilation do la » quintessence » au feu-élément, dont le mouve-

la première des hiérarchies, s'exerce le saint, ministère des plus éminentes essences, car son ordre est le plus élevé de tous puisqu'elle siège immédiatement auprès de Dieu et que. dans leur efficace première * les apparitions et les initiations perfectrices de Dieu, en raison de la plus grande proximité de cette hiérarchie, lui parviennent sur un mode plus principicla. On appelle donc ces esprits «chauffants »,

Symbolisme des noms de la première hiérarchie : les Séraphins.

«trônes » et « effusions de sagesse » en usant [pour chacun des ordres] d'un nom qui révèle leurs habitus déiformes. En effet, leur mouvement éternel et incessant autour des réalités divines 3, la chaleur la pénétration, Je bouff-

aient naturel n'est pas circulaire mais longitudinal. Pour Dcnys, si la chaleur est lien on fait, à la circulation des esprits célestes, c'est vers les hiérarchies inférieures qu'elle rayonne, de haut en bas *(vide infra,* XIH, 3, 301 b), leur transmettant un pouvoir qui les élève ensuite, « analogiquement », vers la déiformité *(ibid.,* 4, 304 d).

Dans les *Extraits de Thëodote,* Clément d'Alexandrie indique que, pour les gnostiques orientaux, tous les Anges sont faits d'un « feu intelligent n et, pur là même, * purifiés quant à leur essence » (XII, 2, éd. Sagnard, p. 82). Chez les plus élevés d'entre eux, les Protoctistes, situés au-dessus des Archanges et qu'on appelle aussi « Archontes » et « Sept yeux du Seigneur » (cf. *ibid.,* p. 77, n. 2), le feu, qui est avant tout lumière, manifeste l'u unité », F égalité » et la « ressemblance » des esprits supérieurs avec le fils Monogène *(Extraits,* X, 4, p. 79). Selon Hippolyte, les Valentiniens considéraient plutôt le « feu » comme la substance intermédiaire, propre au «psychique» (χυοώδη; caractérise le «Lieu» ou le «Démiurge», ce qui justifie les formules bibliques; *cf.* Sagnard, *La gnose Valentinienne,* 1967, p. 176) ; bien qu'appelé parfois » sel et lumière» (Irénéb, *Adv. Haer.,* I, vi, 1), le «pneumatique» est d'un ordre supérieur, totalement « impassible et invisible:· *(Ibid.,* I, vu, 2). A la fin des temps, tout le feu du monde, ayant détruit la matière, sc consumera lui-même et ira au néant ; ou les psychiques s'élèveront vers l'incorruptibilité pneumatique ou ils descendront au niveau île la matière pour y être consumés (I, vu, 1 et 5). Dans la vision *d'fizéchicl,* qui est une des grandes sources de Dcnys, le feu apparaît de multiples façons et joue plusieurs rôles ; c'est de lui que sortent les « quatre animaux » tétramorpbes |1, 4-5). Au-

c ζέον τή ιφοσεχ&Ο καί ανενδότου καί άκλινοΟ άεικινησία και τδ των ύποβεύηκότων άναγωγικώ και δραστηρίω αφομοιωτικόν ώ άναζέον έκεϊνα και άναζωπυροΟν έπί την όμοίαν θερμότητα, καί τδ πρηστηρίω και όλοκαύτω καθαρτικόν και την άπερικάλυπτον και άσβεστον εχουσαν ωσαύτω αεί φωτοειδή καί φωτιστικήν ιδιότητα, πάση αλαμπού σκοτοποιία έλάτειραν ούσαν καί άφανιστικήν ή των Σεραφίμ επωνυμία έκφαντορικώ διδάσκει, ή όε των

VaQ H O PBW

25 άφοαοίοιααττίχόν O | 26 τό : τω B | 29 aille “άση add χα? HP

205,25 : άνχζίον cf. Plalo, Phaedi 251 e |] 26 : άναζωκυροΰν cf. Plato, resp. 527 e.

dessus d’eux la « Gloire de Yahvé » est elle-même « entourée dû feu» (I. 27); mais sous les pieds des Chérubins brûlent dos «sortes de charbons ardents» (I, 13) qui serviront plus loin à la purification de la villo {X, 1-6).

1. Grégoire dk Nyssr interprète le «mouvement immobile › des Séraphins (/n Cant, PG XL1V, 1000 a) commo symbole de l'épedase ; le rapprochant de la double exigence imposée à Moïse (aller do Pavant et se fixer au roc), il écrit : « C’est la plus paradoxale de toutes les choses que stabilité et mobilité coïncident ; car d'ordinaire celui qui avance n'est pas arrêté, et celui qui est arrêté, n’avance pas. Ici il avance du fait même qu’il est arreté. Qu’est-ce que cela veut dire ? Que plus on demeure fixe et inébranlable dans le bien, plus on avance dans la voie de la vertu» (Vtta Λ/οι/λϊ, II, 243, 405 c, trad. Daniélou, un peu modifiée, p. 110). Dans son *Commentaire de la Sagesse,* Eckiiaht interprétera également comme *motus sine motu* (éd. Théry, in *Archives d'hist. doclr. et liti. du Moyen Age.* IV, p. 236) la juxtaposition dans le texte scripturaire *(Sap.,* VII, 23-24) des qualifications apparemment contradictoires de c constante » (et « ferme »} et do n plus mobile que tout mouvement ». Avec les textes de Proclus, définissant Γαυτοκίνητη comme o faiseuse de puissance, source de vie et d’activité multiple » et cependant inséparable de la στάσ?:, qui assure seule la permanence et la sta-

C Jonncmcnl de cet. éternel mouvement continu, ferme et stable ;* le pouvoir qu'ils ont d'élever énergiquement leurs subordonnés à leur propre ressemblance en les faisant bouillonner et en les enflammant de façon qu'ils atteignent à la même chaleur qu'eux-mêmes, leur vertu purificatrice semblable à celle de la foudre et de l'holocauste a, leur propriété luminescente et éclairante qui ne se voile ni ne s'éteint et reste constamment identique à elle-même car elle fait, disparaître tout ce qui est producteur d'obscures ténèbres 3, voilà ce que révèle le nom donné aux Séraphins,—

hilite do cet éternel mouvement (7n *Parm.t* V, 295, VI, 142-144), les considérations dialectiques d'Eckhûrt inspireront la célèbre théorie cusanieimo do la *coincidentia oppositorum.* Mais il est clair que, chez Denys, le mouvement a circulaire» des Séraphins n'impliquo aucune approche graduelle et indéfinie do Dieu. Denys est plus «statique » que Grégoire de Nyssc, et sa vision reste plutôt liée aux thèmes cycliques proprement helléniques qu'a l'idée d'un véritable devenir dans le temps *{vide. infra,* X,3,273 c *in fine* et la note *ad loc.}.* — Sur le sens do l'adjectif ἀκ/.ινη , c/., dans l'édition Nock-Festugicre du *Corpus hermelicum,* la note 51 au Traité XIII (t. II,p. 214).

2. L'holocauste, uu « combustion totale », était d'abord une prière de remerciement où l'« Ange de Yahvé » s'élevait dans la fumée du sacrifice. Mais le *LMlique* (1, 9) le présente comme un sacrifice d'« apaisement soulignant ainsi le thème de la purification par le fou, qui se retrouve dans beaucoup de traditions religieuses (pour les gnostiques, le feu matériel s'attaque à tous les corps, le feu immatériel aux anges du mal ; le *pneuma* protège le baptisé du feu immatériel, comme le vent matériel éteint la flamme sensible, *cf. Extraits de Thiodote, loc. cil.9* 81, 1-2, p. 205). En *Eccl. hier.,* IV, in, 12 (484 d|, l'effusion d'huile sainte sur l'autel des sacrifices symbolise la pureté du Christ, véritable autel où les hommes sont « offerts en holocauste »-

3. La lumière et la chaleur solaires passaient chez les Anciens pour sc diffuser sans aucune perte d'énergie ni de substance ; celles des Chérubins, s'épuiseraient cependant, en vertu de leur finitudc de créatures, s'ils ne possédaient le pouvoir de neutraliser toute production d'obscurité, c'est-à-dire l'effet même de la multiplication (ou peut-être l'action contraire do forces démoniaques). C'est pourquoi la « purification » est déjà requise au niveau le plus élevé des créatures. L'ambiguïté de ces formules (qui peuvent signifier un dua-

Χερουδίσ. το γνωστικόν αυτών καί Οεοπτικον καί τη υπέρτατη φωτοδοσία δεκτικόν καί θεωρητικόν êy πρωτουργω δυνάμει τή Οεαρχική εύπρεπεια καί τή σοφοποιοΟ μεταδόσεω άναπεπλησμενον καί κοινωνικόν άφΟόνω προ τα οεύτερα τή χύσει τή δωρηΟείση σοφία , ή δέ των υψηλότατων καί ρ έπηρμένων θρόνων το πάση άμιγώ έ ηρήσΟαι ττεριπεζία ύφέσεω καί το προ το άναντε ύπερκοσμίω ανωφερέ καί πάση έσχατια άρρεπώ άνωκισμένον καί πεοί τον όντω υψιστον όλικαΐ δυνάμεσιν άκατασείστω καί εύσταΟώ ίΟρυμένον καί τή Οεαρχική έπιφοιτήσεω έν άπαθεία πάση καί άϋλία δεκτικόν καί το Οεοφόρον καί Οεραπευτικώ επί τά θεία ύποδοχά αναπεπταμένοι.

VaQ Π Ο PBW

33 νπερτάτη : om Sin || 35 άναπεπλασμένον P W (corr W1) v || 38 άμιγώ : ixpc&3$ Q (sed corr) v || έξηρτζσθαι Q | 39 τό prius om PW d το ail om VaOv || οπ€ρχοσμ:ω om Sin || 40 post άρρεπώ duo verba eras (άνωφερί u v) W |; 41 άνωκισμένον : άποζδχωρισμίνον Sin || τον : -ο Va || 43 ά^αΟιίχ-αύλια eras W (iiiser χγχινοία και οζύτητι και ύπερτάττ άγνότητι W2) ;| 41 βέρατηντ'χώ : δεχτιχΛ Va || 45 ύπεροχά Q

38 : θρόνοι οΓ. Col. 1.16.

lisino latent, et la présence originaire d'une σκοτοποία, ou pro-, duclion effective de substance anti-lumineuse) se trouve déjà chez Pï.o t ix (par ex., à propos de la laideur, puissance étrangère à l'Ame et contre laquelle il lui faut lutter dés le début, I, G, 9).

1. Le verbe ανοιχίζω indique qu'on se retire vers l'intérieur d'un territoire, généralement sur les hauteurs.

2. On a précise plus haut (11, 1, 137 a) qu'il ne s'agit point de« trônes n matériels, mais d'un symbole, qu'on trouve aussi chez les néo-platoniciens (c/. Pkoclus, TA. pi., VL, 24 : «Les trônes signifient les réceptions dans les corps de l'ordre le plus élevé p)j OmofiNE l'applique à tous les êtres qui portent en eux u l'irnage de

. . quant à celui des Chérubins, il enseigne leur pouvoir de connaître et de voir Dieu, leur aptitude à recevoir le plus haut don de lumière et à contempler dans sa puissance primordiale la splendeur théarchique, à sc combler du don qui rend sage et à le communiquer sans envie aux esprits de second rang, par effusion de la sagesse reçue, - et le nom donné aux Trônes

P J es Trônes su^^mes exaltés signifie que leur pureté sans mélange les écarte de toute complaisance pour les choses viles, qu'ils s'élèvent vers le haut sur un mode supra-mondain et s'écartent 1 fermement de toute bassesse, qu'ils siègent de façon stable et bien équilibrée, dans la totalité de leurs puissances, autour de celui qui est vraiment le Très-Haut, qu'ils reçoivent l'illumination théarchiquc en toute impassibilité et sur un mode tout immatériel, qu'ils portent Dieu 2 et s'ouvrent avec empressement aux dons divins 3.

Hlomme céleste » *(De or.,* XXII, 485 c). Dans plusieurs textes scripturaires (notamment Pi. XCIX, 1), les Chérubins apparaissent comme les trônes de Yahvé. Aussi les a-t-on souvent identifies à ceux dont Dcnys fait un troisième ordre à l'intérieur de la première hiérarchie (par ex. Jean Ciikysostome, qui, parlant des Séraphins et des Chérubins, écrit : « Les uns se tiennent debout près de Dieu, tandis que les autres lui servent de trônes, non que Dieu use de trônes, mais pour que tu saches quelle est la vertu («petij] de ces Vertus [Δυν5ια£:;]χ., *Incompr.,* III, 723 d). Adrien (avec renvoi à IX, 5, XIΛ'H. 9, LXXX, 1, etc.) verra dans la « position assise:· de Dieu le signe de sa Puissance, et dans son « Trône» le symbole de su Justice (AwigOgè, *loc. rit.,* 1281 c). Alors quo Denys célèbre sans distinction les propriétés communes aux trois ordres de la première hiérarchie *(vide infra* 208 a-229 a), saint Thomas accordera aux Chérubins et aux Séraphins une propriété σ par excellence » (la connaissance immédiate on Dieu des raisons divines) qui n'appartient aux Trônes proprement dits qu'à un moindre degré. Pour lui le symbole du «siège» signifie tantôt le pouvoir judiciaire *(Contra Gent.,* Ill, 80), tantôt un site supra-terrestre, une solide assise, la réception de Dieu, l'ouverture à scs dons [Sum. *tli., la,* qu., CVIII, art. 6).

3. Λ cette liste Denys ajoutera (XV, 2, 329 a) le «pouvoir de

208j λ (2) Αὐτη μέν ἡ τῶν ὀνομάτων αὐτῶν ὠ καθ’ ημά ἔκοαντορία λεκτέον δε τίνα την ιεραρχίαν αυτῶν οἵόμεΟα. Ἰο μέν γάρ ἁπάση ιεραρχία σκοπόν τή Οεομιμήτου Οεοειδεία ἐξηρτημένον ἀρρεπῶ εἶναι καί τό διαιρεϊσΟαι πάσαν ἱεραρχικήν πραγματείαν ει μετοχήν ἱεράν καί μετάδοσιν καΟάρσεω αμιγοὐ καί θείου φωτό καί τελεστική επιστήμη αρκοὐντω ἤδη προ ημῶν εἵρήσθαι νομίζω. Νον οε εἰπεϊν ἀ ιιο εὐχομαι τῶν υπέρτατων νόων πῶ ἡ κατ αυτοὐ ιεραρχία όια των λογιῶν εκφαινεται. Ταἵ πρῶται οὐσίαι, αἵ μετά την οὐσιοποῶν αὐτῶν Οεαρχίαν ιδρυμένα· καί οίον εν προθὐροι αὐτή τεταγμέναι πάση εἰσιν αοράτου καί ορατή ὑπεροε6'ηκυΐαι γεγοννια δυνάμεω, οἰκείαν οἰητέον

VaQ N(inc 208,5 uvxs) Il (usque ad 208,5} O PBW

208,2 post δε add vῖv Sin || 3 ante το add ἀλλα Sin || τό : τόν VaPv de constructione cf. ad 165,5 aqq ·| γοφοιη Sin '| 5 ιερατικήν W I 6 αετοχήν : δοχήν Va | 9 ἡ : ἤδη Va || 12 ἱδρυαένην O || 13 ορατή κα·. αοράτου Sin || 14 ante οἰκεἰανadd ὠ; Pv una liti eras Q

208,11 : Cf. Luc, 1,19.

brûler », qui n’est donc pas réservé aux seuls Séraphins. H est malaisé «le reconnaître ici trois types de fonctions correspondant à la purification, à l'illumination et à l’union.

1. Pour chacune des trois «voies», la fonction des Anges est double, comme il convient à des ·: médiateurs». La μετοχή n’a de sens que parce que la Théarchie, bien qu’« imparticipée », est dite cependant «participate» (jW^. now., Il, 5, 6'i·'· a-b. *Cf.* Proclus. *Inst, th.*. IC, CL CT.XVI, etc.). La μ^τάδοσι est l inutation primordiale du Père des Lumières défini à la première phrase de ce traité comme la source de tout «don». Cette notion n’est absente ni chez Jamhliqve (De mÿSt., V, 26) ni surtout chez PaoCLUS qui l'utilise dans un schema dont Denys s'inspire partout (« Les êtres de dernier rang reçoivent l’initiation perfectrice de ceux du rang moyen; ceux du

A Rappel des fonctions hiérarchiques.

(2) Telle est donc, autant que nous puissions la connaître, la signification que révèlent leurs noms ; mais il faut dire ce que nous croyons qu'est leur hiérarchie. Qu'en effet, le but de toute hiérarchie soit, de s'attacher indéfectiblement à la déiformité qui est imitation de Dieu et que toute la fonction hiérarchique sc divise en deux saintes tâches, celles de recevoir et de transmettre la purification sans mélange, la lumière divine et la science qui rend parfaitl, nous l'avons déjà dit, je crois, de façon suffisante. Pour l'instant je souhaite de dire, en termes dignes des plus hauts esprits, comment la hiérarchie qu'ils constituent nous est manifestée par les Dits. Pour les premières essences, celles qui siègent auprès de lu Théarchiê à qui elles doivent, d'être des essences et qui, rangées pour ainsi dire dans le vestibule 2 de cette Théarchiê, dépassent toute puissance créée, invisible et visible ', il faut croire

rang moyen accueillent le don qui leur vient des êtres du premier rang et ils meuvent, les êtres du dernier rang et les retournent vers eux », *In Parin.,* IV, 56). Mais elle prend une valeur chrétienne par la référcnco à cette a philanthropie « qui pousse la Déité à s'« unir sans melange à notre bassesse» *(Ecci. kier.,* III, iti, 11 ; 441 a), inspirant une o opération divine » à laquelle les hiérarchies célestes sont elles-mêmes associées autant qu'elles le peuvent (pûfe *infra,* 208 c).

2. Ici comme dans le texte de *Dit». nom.,* V, 8 (821 c), où il s'agit du « vestibule de la Trinité », Dcnys n'use de la formule qu'en la faisant précéder d'un oiov qui précise son caractère de simple image. Proclus parle, à propos des anges, du » vestibule des dieux » *{De dec. dub.,* I, 218) ; ù propos des âmes, du « vestibule du Logos » ; à propos des physiciens, du « vestibule de la philosophie » *(in Aie.,* II, 166, 297). "

3. Il faut naturellement entendre : » toute *autre* puissance... Jugeant que les formules de Dcnys ne précisent pas toujours assez la distance entre crée et increé, Maxime le Confesseur insistera dans ses *Scolics* sur le fait que « l'action des purs esprits est toujours suspendue à l'action créatrice» *(in Cad. hier.,* VII, 4, 68 c-d et XIII, 4, 101 c. *Cf.* Balthasar, *Liturgie cosmique,* 1947, p. 89-90, n. 3).

είναι καί κατά παν όμοειδή την ιεραρχίαν. Καθαρα
B αέν ούν αύτά ήγητέον ούχ ώ ανίερων κηλιοων και μολυσμών ήλευΟερωμένα ουδ’ ώ προσύλων ανεπίδεκτου φαντασιών, άλλ’ ώ πάση ύφέσεω αμιγώ ύψηλοτέρα καί παντό ύποβεοηκότο ιερού κατα την ύπερτάτην αγνότητα πάσαι ταΐ Οεοειδεσταται δυνάμεσιν ύπεριδρυμένα καί τή οικεία αεικινήτου καί ταύτοκινήτου κατά το φιλοΟέω ατρεπτον τάξεω άρρεπώ άντεχομένα καί την επί τά χειρω κατά τι μείωσιν ούο ολω ειδυία άλλ’ άπτωτον άει καί άμετακίνητον έχουσα την τή οικεία θεοειδού

VaQ N O PBW

15 παν : πασαν BW || 16 ηγητχον: ήγοώκΟα Sin |! 17 έλ υΟεοωο.ίνα B II 18 Αμιγεί Va | post αμιγώ add κα: Va || 19 Οπερδεδηζότο^ VaQB I 20 πάσα·. : πάσαι χα· κατά πάντα W || 21 «exivijwj : αύτθ· ζι/ητί/υ Va v om Q (cf 329,25) |ι 22 ζαί om Q || ταύτοζ·.νι{τον : αύτο-zcvrfrou \V II ατρεπτον τάξ:ω om B J 23 άρ^ενοπώ W || ivr/ομένα W H 24 κατά τ· del Va || ά«: om Va | 25 ε'/ouja W

1. Celte ·: similitude de forme s marquée par l'adjectif όμοειδη que renforce ici κατά πάν, precise IV cgalilc de rang i» dont on a vu en IV, 3, 181 a. qu’elle n’exclut pas le principe de subordination (vide *supra.* p. 98, n. 2.)

2. Platon déclare l’Ame du monde «ipsomotrice» *{Phèdre, 245 c ; cf. Lois,* X, 896 c sq.). Plotin utilise cette nutiun pour définir le * savoir», qui est « vision de l’être et acte, mais non habitus z (£λπ., VI. 2, 18) ; pour lui «ce n’est point la pensée du mouvement qui produit l’ipsoinutricité, mais l'ipsomotricité qui produit la pensée en $e faisant elle-même a la fois mouvement et pensée :« (VI, 6, 6). Tout en attribuant un mouvement circulaire uniforme et éternel au «cinquième corps», dont «la nature est d’autant plus noble qu’il est plus éloigné de notre mondez *De, caelo,* I, 2, 269 b], Akistote lui refusait l'ipsomotricité (Λ/cL, Λ, 6, 1072 a), faisant dépendre son mouvement de l'attirance produite par l’Acle pur, pensée de la pensée. Denys, qui applique à la première hiérarchie certaines propriétés traditionnelles du premier ciel, conserve la formule pla·

qu'elles constituent une hiérarchie particulière et pleinement homogène \ Il faut donc les penser pures, non en ce sens qu'elles se soient libérées des taches et souillures profanes et qu'elles refusent d'accueillir des images entachées de matérialité, mais bien parce qu'elles sont sans mélange au-dessus de tout relâchement et de toute forme inférieure du sacré, et, dans leur extrême pureté, surpassent toutes les puissances les plus déiformes, parce qu'elles s'attachent de façon constante à l'ordre qui leur est propre et qui se meut de lui-même d'un mouvement toujours identique dans un immuable amour de Dieu a, et qu'elles ignorent totalement toute diminution, quelle qu'elle soit, qui les ferait descendre vers ce qui vaut moins qu'elles, mais conservent infailliblement, éternellement et immuablement la consistance sans mélange de la propriété déiforme qui leur appartient en

Les trois «voies» Ïireté.

toniciennc. mais no l'ontend évidemment pas *stricto sensu ;* en Div. *nom.,* IV. 16 (713 c}, bien qu'il appelle les esprits supérieurs o ipso-intelligibles et divins:· (αὐτονόητοο καὶ Οτϊοc), il ne leur prête pas Γαὐτοκίνησι indiquée par inadvertance dans notre traduction do 1943 (p. 109), mais qui est réservée par Denys a cette * puissance simple et ipsomotrico, productrice de fusion unitive, qui du Bien au dernier des êtres, puis de celui-là derechef à travers tous jusqu au Bien, tourne en cercle à part ir d'elle-mémc, par elle-même et vers elle-même et se retourne toujours identiquement sur elle-même» 117, 713 b)· I/ipsomotricilô de toute la chaîne σ érotique » *(cf.* Proclus *lu Aie.,* 11, 81) dépend donc en définitive du Bien lui-même qui n'est pas seulement, comme chez Aristote, objet d'amour mais source d'amour. Par son vocabulaire, Deny? se rattache moins ici à saint Jean parlant de l'Agapè comme don du Pêro (/Jo., Ill, 1) qu'à Proclus décrivant l'Éros qui c lie l'amant à l'aimé » et ▸ l inférieur au supérieur» (//i *Aie.,* II, 174). Sur la formule de Plotin, découvrant dans Γϋη lui-même l'indissoluble triade : « Aimable, Amour en soi et Amour de Soi » *(Enn.,* VI. 8, 15), *cf.* notre *Sagesse de Plotin,* p. 68 sq. Λ cet *Érôs* va s'ajouter chez Denys la participation angélique aux mystères plus proprement chrétiens de cette c philanthropie »qui est le moteur de l'incarnation *(vide infra,* 208 c}.

ιοιότήτο ἀμιγεστάτην $ρυσιν θεωρητικα οἐ αὐθι οὐχ ώ αισθητών συμβόλων ή νοερών θεωρού οὐοἐ ώ τή ποικιλία τή ϊερογραφική θεωρία Ιτ.'ι το Οε'ίον ἀναγομένα , ἀλλ' ώ πάση ἀὐλου γνώσεω ὑψηλοτέρου φωτό ἀποπληρουμένα καί τή τοΟ C καλλοποιοΟ καί αρχικού κάλλου ὑπερουσίου καί τριφανοΟ Θεωρία ώ θεμιτόν ἀναπιμπλαμένα , τή οἐ Ιησού κοινωνία ώσαὐτω ή ιωμένα οὐκ ἐν εἰκόσιν ϊεροπλάστοι μορφωτικώ ἀποτυποῦσι την Οεουργικήν ὁμοίωσιν, ἀλλ' ώ αληθώ αὐτώ πλησιαζοὐσα ἐν πρώτη μετουσία τή γνώσεω των θεουργικών αὐτοΟ φώτων καί μην οτι το Οεομίμητον αὐταΐ

VaQ N O PBW

27 η om QP v I 28 ζοιζίλία; Va [] 31 καλλοποιοΟ : καλού Va || τριφαού; N 'sed corr) || 33 ο; : malim tc || 35 post ᾯηο:χζούσχ; add Σφραγισμένα; Sin || 36 τών·γώτων om W

1. Maxime le Confesseur précisera que, n'étant pas synthèse d'un corps et d'une âme, le pur esprit ne reçoit pas sa vertu et son savoir « par accident » et comme « autre chose dans autre chose », mais que toute propriété lui appartient «en propre»; son habitus est donc « ipso-essentiel » (αὐτονσκομΣοΐ) ; mais Dieu seul est k immuable par sa nature même » ; en lui seul aucune ignorance (même virtuelle) ne précède le savoir ; la propriété de l'Ange, encore qu'elle lui appartienne des son origine et indéfectiblcmcnt, est cependant un don reçu et, comme diront les scolastiques, «inîus» *(C/.* les textes des commentaires sur *Cel. hier.,* IV, VI, Vil, XIII ot sur *Div. nom.,* V et VII, rassemblés et résumés dans Balthasar, *loc. cil.).*

2. La Beauté est un des noms c qui appartiennent a l'entière Déité » et dont usent les Dits pour * célébrer la Théarchie entière » (Die. nom., II, 1. 637 b). Sur l'indissolubilité des termes «Beau» et 0 Bien », *cf. ibid.,* IV, 7 (701 c-704 b). A cct égard Dcnys se distingue do Pi.otin qui subordonnait le premier au second, comme un dignitaire à un roi *(Enn.,* V, 5, 12). C'est du discours do Diolime dans le *Banquet* (211 a-b) que dépendent littéralement les

Contemplation. ProP7 ' et il faut aussi les penser contempletrices, non en ce sens qu elles contempleraient des symboles sensibles ou intellectuels, ni qu'elles s'élèveraient vers le divin en contemplant la bigarrure des images sacrées, mais bien parce qu'elles sont pleines d'une lumière plus haute que toute connaissance matérielle et comblées, autant qu'il leur est permis, par
C la contemplation de Celui qui crée la beauté et qui est la Beauté primordiale et suressentiellc * manifestée en trois Personnes3, parce qu'elles ont. été jugées dignes, également, d'entrer en communion avec Jésus4, non dans des images saintes, figurativement façonnées, mais en vivant dans sa véritable intimité et en recevant une participation première à la connaissance de scs lumières divinement opératives fr, et parce qu'elles ont reçu assurément au plus

textes de *Div. noni.,* IV, 7, peut-être par l'intermédiaire d'un traité perdu de l'roclus, comme le suggère l'étymologie cratylienne de καλό rapproché du verbe «appeler», qui se trouve également dans *Plat, thcol.,* I, 24 *(cf.* Kocn, *op. cil.,* p. 63-63).

3. Sur la Trinité à laquelle il faut appliquer, comme « une réalité commune et unique, les operations divines, le caractère vénérable, la causalité d'une source inépuisable, la distribution des dons qui convient à l'infinie bonté », cl qui cependant n'csl, comme l'Unité elle-mcmc, qu'un «nom» que transcende la théologie négative, *cf. Div. nom.,* II, 1, 637 c et XIII, 3, 980 d-981 a.

4. On a vu plus haut Jésus recevoir par l'entremise des Anges les décisions du Père (181 a) ; à titre de « Dieu », cependant, c'est lui qui illumine la hiérarchie céleste et qui o accorde aux hommes le pouvoir sacré «lu divin sacerdoce» *(Eccl. hier.,* 1, 1, 372 a-b). H est la cause » suressentiellc des essences supra-célestes» *(vide supra,* IV, 4, 181c), «principe» et «achèvement» de toute hiérarchie *(Eccl. hier.,* I, 2, 373 b). Comme les monophysilcs syriens, Dcnys use volontiers du nom de « Jésus» pour désigner la deuxième Personne do la Trinité et il étend môme son rôle initiateur à la hiérarchie «légale» de l'Aucienuc Loi *(Ibid.,* 111, m, 5, 432 b). Sur la christologie dionysionne, *cf.* Roques, *op. cil.,* p. 319 sq.

5. Le mot Οιουογῖα appartient au vocabulaire de Jamri.iqvr, qui prétend révéler, à partir des Oracles cludduiqucs « la vraie parole do Dieu cl la véritable opération divine » *(Demyst.,* I, 4). Le « théurge»

ὑπερτάτω δεδώρηται καί κοινωνοΟσι κατά τδ αὐταῖ ἐφίκτδν ἐν πρωτουργω δυνάμει ταῖ Οεουργικαῖ αὐτοΟ και φιλανΟρώποι ἀρεται ' τετελεσμένα δέ ὡσαύτω οὐχ ὡ ποικιλία ιερα αναλυτικήν επιστήμην ἐλλαμπομένα , ἄλλ ὡ πρώτη καί ὑπερεχούση Οεώσεω ἀποπληρουμένα κατά τήν ὑπερτάτην ὡ ἐν ἀγγέλοι τών Οεουργιών επιστήμην. Οὐ γάρ ὅι Ο ἀλλων ἀγιων ουσιών, αλλά προ αὐτή τή Οεαρχίαξ ιεραρχοὑμενα. τω επ' αὐτήν αμέσω ἀνατείνεσΟαι τή πάντων ὑπερεχουση δυνάμει καί τάξει καί πρδ τδ πάναγνον καί κατά παν ἀρρεπέ ιδρὑονται καί πρδ τήν ἀϋλον καί νοητήν εὐπρέπειαν ὡ Οεμιτδν ει θεωρίαν προσάγονται καί τοὐ τών Οεουργιών ἐπιστημονικοὐ λόγου ὡ πρώται καί περί Οεδν
209.ïΛοὐσα'. μυοὐνται πρδ αὐτή τή τελεταρχία ὑπερτάτω ιεράρχου μεναι.

VaQ N O PBW

38 αὐταῖ : ἑαυταΤ W om Sin || Ii (Ιεου^κών P (sed κ eras) || 46 αμῖσω ν | 48 το ante πρά coll N (*con in mg N2) | 49 ante ὡ add καί Sin '| Verba τφὐ τήν... sv-pizrr.a·/ parallelism! gratia per prolepsim hoc loco posita sic fen? interpreteris : «‹ Gemotav τη .. «J-pszêia; χοοσάγονται || 50 Οεαυργικών Va

209,1 οὐσίαι B || ρὐοντζι Q (corr) | ante πρὐ add καί Va | τη inserui secundum D de quo cf. praef : om ceti v (cf 208,4$) | >-·ρτάτων Va

est un initié qui enseigne, de père en fils (c/. Proclus, *In CraL,* 107), le mystère de l·» union théurgique o *Dc mysl,,* 11, 96). Pour Denys, toute Γ« hymnologic des porte-parole de Dieu o consiste à »: disposer les noms divins dans des paroles et des chants» autant qu’ils ont reçu le don des « lumières concernant l’operation divine » — 0‹ουργ·.ζά φώτα - *nom.,* 1, 4, 589 d-592 a). A propos de l'institution de l'Eucharistie, on lit dans 17?prxt *IX* (1r 1108 a! que Jésus lui-même a transmis les mystères de son œuvre divine sous la figure d’une cène ».

haut degré le don d'imiter Dieu et communient, autant qu'elles peuvent, dans l'efficace première de leur puissance, aux vertus de son opération divine et de son amour pour

Perfection

^cs Sommes 1 ; -et il faut enfin les penser parfaitement initiées, non en ce sens qu'elles refléteraient le savoir discursif d'une imagerie bigarrée, mais bien parce qu'elles sont comblées d'une déification première et suréminente qui leur confère la plus haute science des opérations divines à quoi puissent accéder des Anges 2. Comme ce n'est point, en effet. d'autres

Relation directe à laThearchie.

saintes essences mais de la Théarchie même qu'elles reçoivent leur initiation hiérarchique, ptnsqu'elles tendent immédiatement vers Elle grâce à ce pouvoir et à ce rang qu'elles ont et. qui remportent sur tous les autres, elles siègent le regard fixé sur la Toute-Pureté et, de façon parfaitement ferme, elles accèdent autant qu'il leur est permis â la contemplation de la Splendeur immatérielle et intelligible et. à titre d'essences premières et. vivant auprès de Dieu, elles sont, initiées aux raisons qui leur font connaître

OTA les opérations divines par la suprême initiation hiérarchique qu'elles reçoivent du Principe initiateur lui-même. '.

1. *Vide supra,* p. 109, n. 1.

2. Évoquant l'image d'une Cour, où certains ont accès au prince, d'autres à ses secrets, tandis que les plus familiers ne le quittent jamais, saint Thomas précisera que les Trônes possèdent la propriété, commune aux trois premiers ordres, de « connaître immédiatement» en Dieu oies raisons des choses»; les Chérubins savent ı gurêminemment les secrets divins » ; les Séraphins «excellent en ce qui est le plus haut de tout : l'union à Dieu » {Smn. *th., la,* qu. CVIII, art. 6).

;< Le o têlëtarqiie o est initialement celui qui fonde un mystère, par extension celui qui préside à sa révélation. Proclus s'excuse quelque part d'appliquer la formule aux dieux mûmes *{Plat. lh.,* 217 sq). Pour Denys, Jésus est le véritable télélarque, celui auquel s'assimile le prêtre pour se «rendre digne autant, qu'il peut de cet autel théarchique parfaitement saint et sacré, qui consacre nu sa-

(3] ΤοΟτο γοΟν οἱ θεολόγοι σαφώ δηλοΟσι το τά μέν ὑφειμένα τών οὐρανίων οὐσιών διακοσμήσει προ τών ὑπερβεβηκυιών εὐκόσμω ἐκδιδάσκεσΟαι τά Οεουργικά ἐπιστήμα , τά δέ πασών ὑψηλοτέρα ὕπ' αὐτή τή θεαρχία ὡ Οεμιτδν τά μυήσει ἐλ-λάμπεσΟαι. Τινα μεν γαρ αυτών εἴσάγουσι πρδ τών προτέρων ἱερώ μυουμένα τδ « Κύριον εἰναι τών B οὐρανίων δυνάμεων» καί «Βασιλέα τή δόξη » τον ει οὐρανοὺ ἀνΟρωποπρεπώ ἀναληφΟε'ντα, τινα οἐ πρδ αὐτον Ἰησουν διαπορούσα καί τή ὑπέρ

VaQ N O PBW

6 Οεαρ/Γζά Va | 7 τη; W : om celt v (cf. 208,451 ‖ 9 W (sed erasum) ‖ τό : τον Q P (sed cras v) VV v | il ουρανόν Sin

209,9 : Ps. 23,10.

ccrdoce les intelligences qui reçoivent en elles la deiformité » *(Eccl. hier.,* V, m, 2, 509 d).

1. *Ps.* XXIV, 10. Rien n'indique qu’il s’agisse d’Anges s’interrogeant mutuellement, ni que l’exclamation du Psalmiste concerne l'Ascension et les deux «hommes vêtus de blanc o dont parlent les .dc/cjr (L, 10), mais que ne mentionnent ni *Marc* (XVI, 19) ni *Luc* (XXIV, 50}.

2. Sur cctlc « ignorance », confessée par des esprits dont la a déiformité » est déclarée cependant «immuable», vide *supra,* p. 111, n. 1 et *infra,* p. 116, n. 1. En s’appuyant sur un texte de saint Augustin *(De Gen. ad lit.,* XXI, 8), saint Thomas précisera que, sans connaître toutes choses d’un coup, « dans le présent de l'éternité», les Anges prévoient mieux quo les hommes les n futurs qui découlent nécessairement de leurs causes », mais qu’ils ont besoin d’apprendre les futurs contingents *{Sum. th., la,* qu. LV11, art. 3). En ce qui concerne le mystère de Γ Incarnation, en tant quo a principe général », ils en ont tous reçu, par grâce, « des le principe de leur béatification», une connaissance commune ; le texte meme de Denys (qui sert ici d’auefonfos) montre seulement qu'ils n’ont pas *tous* été instruits des *conditions spéciales* do ce mystère *{ibid.,* art. 5). Comme on va le voir, ce sont des Anges de la hiérarchie supérieure qui interrogent Jésus ; il semble donc que, pour Dcnys, et malgré

Transmission des mystères aux hiérarchies inférieures.

(3) Ce qu'assurément les porte-parole de Dieu montrent, de façon claire, c'est, d'une part, que, parmi les dispositions que constituent les essences celestes, celles qui ont un rang inferieur apprennent en bon ordre de celles qui ont un plus haut rang les sciences concernant les opérations divines, d'autre part, que les plus élevées de toutes reçoivent de la Théarchie même, autant, qu'il leur est permis, les illuminations initiatrices. Ils nous montrent, en effet, certaines d'entre elles apprenant de celles qui les précèdent, par une sainte initiation, que le *Seigneur des*
B *Puissances célestes,* le *Roi de gloire* a etc élevé jusqu'aux deux sous forme humaine ', tandis que d'autres, qui ne savent que penser de Jésus lui-même a, sont ins-

piriterprétalion thomiste, *aucun* Ange n'ait connu d'avance le fait historique de ΓIncarnation. Il est vrai que les Séraphins, en tant qu'x intelligences incandescentes et parfaitement purifiées» *(lied, hier.,* IV, in, 10, 481 d), savent que le Verbe, en s'incarnant, « conserve sa parfaite immutabilité» (484 a) ; mais il a fallu qu'ils apprissent le fait même de cotte Incarnation, car ils ne possèdent pas d'emblée, par la grâce de leur création, la pleine connaissance d'un mystère qu'« aucune intelligence créée ne saurait scruter» *(Episl.,* III, 1069 b). C'est la doctrine meme que, si haut qu'il plaçât les Anges, professait très explicitement. Grégoire de Nysse. sur la base scripturaire *à'Eph.,* 111,8-11 («A moi, le plus chétif de tousles saints, a été confiée cette grâce d'annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et de mettre en pleine lumière l'économie du Mystère : il a été tenu caché depuis les siècles en Dieu, le Créateur de toutes choses, pour que soit manifestée maintenant aux Principautés ot aux Puissances célestes, par le moyen de iT'glise, la sagesse infinie en ressources déployée par Dieu en cc dessein éternel qu'il a conçu dans le Christ Jésus notre Seigneur... »). Dans ses *Homélies sur le Cantique,* Grégoire écrit, en effet : a Jusqu'alors seule était connue «les Puissances supra-mondaines la sagesse simple de Dieu, Mais sa sagesse variée, qui consiste dans l'union des contraires, maintenant par ΓEglise ils Pont connue clairement en voyant comment le Verbe devient chair» (PG, XLIV, 949). Jean Cjirysostome, qui défend contre les hérétiques l'incompréhensibilité divine, précise lui aussi,

ημών αύτοΟ Οεουργία τήν έπιστήμην μαΟητιώσα και ταύτα αυτόν ἸησοΟν αμέσω μυοΟντα καί πρωτοδότω αύταϊ έκφαίνοντα τήν αύτοϋ φιλάνθρωπον άγαΟουργίαν. « ’Εγώ » γάρ φησι α διαλέγομαι δικαιοσύνην καί κρίσιν σωτηρίου. » Αγαμαι δέ ότι καί των έπουρανίων ουσιών αί πρώται καί τόσον άπάσα ύπερκείμεναι των Οεαρχικών έλλάμψεων ώ

VaQ N O PBW

17 αγαρ-αι Ql ιι ν (sed del) Nν : θαυμάζω celt (Q2 in spatium brevius postea intrus) |, 18 ουρανιών Va B\V |' τόσον oin Sin !| 19 άχάσα< Va || Οιαοχιχών : τη θεία έπιστη;^η Sin

16 : Is. 63,L

quant aux desseins (on « economics » de Dieu}, l'ignorance do ces n Vertus d’on haut. Puissances, Dominations et Principautés » au-dessus desquelles, selon *Eph.9* I, 20-22, comme « Tête de ΓEglise p, siège le Christ ressuscite qui a « tout mis sous ses pieds » (Pś. VIH, 7). El il conclut expressément : * Vois quel honneur est fait à la nature humaine : c’est avec nous cl pour nous que les Vertus d’en haut apprennent les secrets du Roi » (De *incompr.,* LV, 729 d 730 a, trad. Flaccliero, p. 215-219), Cette doctrine, habituelle chez les Grecs, est admise par certains Latins *(cf.* Petav, *De Angelis.* in Migre, *Theologiae cursus,* VII, 1861, p. 658 sq.) ; elle peut signifier que, l’essence de Dieu restant invisible même aux Anges, ils n'ont pu *voir le Christ que par son Incarnation, ou plus précisément que : le mystère môme de cette Incarnation ne leur était saisissablc qu’à travers ΓÉglise (ce que suint Anselme et saint Thomas, dans leurs commentaires de *VEpitre aux fiphteien$>* n'accepteront qu’à condition de ne pas attribuer à FÆcclesia *dvccns* une vraie juridiction sur des esprits purs). Mais déjà Maxime 1f. Confessevk avait jugé paradoxal d'exclure du savoir originaire des creatures les plus « déiformes a ce Mystère de la Croix qui est pour lui. tout à la fois, l’idée première et Je premier eordoir de Dieu *{Amb..* PG XCL, 1329 b et.' *Cent, gnosl.,* PG XC, 1108 a-b). Pour Dcnys, c’est « Jésus « mémo qui communique dès leur création aux esprits angéliques «ses lu-; mtères divinement opératives » *(Ecd. hier.,* 1, 3, 373 b. Vide *supreA* VI, 2, 208 c) ; faudrait-il supposer que le « fait historique n de l’incarnation ne put être pour eux que l'objet d’une information ulté-

truites dans la science de l'opération divine qu'il accomplit. pour nous, et que Jésus en personne les initie directement et, par un don primordial, leur révèle l'œuvre bienfaisante qu'il accomplit par amour pour les hommes. Car *c'est Moi,* dit-il, *qui professe la Justice et le Jugement de salut* L .l'admire du reste que même les premières parmi les essences célestes, si élevées au-dessus de toutes les autres, ne sollicitent les illuininations théarcniques qu'avec circons-

Modestie et circonspection des essences de haut rang.

rieure et si surprenante qu'ils s'interrogent d'aburd mutuellement et ne reconnaissent pas d'emblée le «Vendangeur» d'Isaïe? Denys n'a certainement pas de l'a histoire» la même conception que Maxime *[cf.* Balthasar, *Liturgie cosmique,* Paris, 1947, p. 73 sq.) et Ivanka *{Scholaslik,* 193G, p. 396) n'a pas tort de noter ici une discordance entre «la logique du dogme chrétien» et un certain a schéma néo-platonicicn». Comme dépositaires premiers de tous les secrets divins, les Anges devraient savoir des l'origine ce qui importe le plus au salut des hommes, si du moins cette science porte bien sur le mystère fondamental de l'économie divine et non sur des événements pour ainsi dite secondaires dans la perspective «étcrnisle» d'une contemplation pure, extérieure à tout devenir. La difficulté tient, pour une part, au double rôle des Anges chez Denys ; contemplateurs de Dieu, ils sont aussi, comme l'exige la tradition scripturaire, le» messagers do Dieu auprès «les hommes ; or, il n'est pas douteux qu'en liant directement le divin à l'humain le mystère «le ΓIncarnation établit entre le sommet et la base de la hiérarchie une médiation instantanée infiniment plus essentielle que la transmission graduelle, à travers les a dispositions » célestes, d'une Lumière qui, à aucun «le scs niveaux de diffusion, ne contiendrait de soi les x événements » fondamentaux de Γα histoire n comme telle.

1. LX11L 1. Dans ce fragment apocalyptique, inséré, avec d'autres, à la suite du Dcutéro-Isaïc, le u Vendangeur a qui arrive d'Edom et de Bosra représente Yahvé vengeur qui vient d'écraser les ennemis d'Israël. Le dialogue s'y institue entre le prophète et Dieu. Mais, admettant, avec la tradition, que l'homme vêtu «le rouge est le Messie, Dcnys suppose que les Anges du plus haut rang s'interrogent sur son identité ; Jésus répond lui-même et les informe «le sa mission rédemptrice.

ιχεσοπετεϊ εὐλαβῶ ἐφίενται. Και γάρ οὐκ αὐτόΟεν ἐρωτῶσι «Διά τί σου ἐρυΟρά τά ιαάτια; » πρό ἑαυτά δέ διαποροΟσι προτερον, ἐνδεικνύμεναι υ.ἐν ὀτι μαΟητιῶσι καί τή Οεουργική γνώσεω εφίενται, αή προπηδῶσαι δέ τή κατά Οείαν πρόοδον ἐνδιδου.ἑνη C ἐλλάμψεω . ΟὐζοΟν ἡ πρώτη τῶν οὐρανίων νόων

VaQ N O PBW

24 Si om Va || post κατὰ add τη·/ Va || 25 /, om Va Q (add Q2)

21 : Js. 03,2.

1. Stiglmayr entend : «Comme des êtres qui ne volent que de leurs ailes médianes. » S'appuyant, en effet, sur un autre texte d'/.write (VI, 2}, Denys loue ailleurs la «circonspection» des Séraphins qui usent do leurs ailes supérieures et inférieures pour dissimuler leurs visages et leurs pieds (c'est-à-dire, par euphémisme,; leurs parties viriles). *Cf, Eccl, hier.,* IV, ni, 8 (481 b} et vide *infra,* XIII, 3. 305 a. Μεσο-ιτη étant un hapax, ccttc interprétation est parfaitement défendable. Nous conservons cependant la traduction traditionnelle, car elle correspond à l'exégèse de Maxime et s'adapte mieux au mouvement général de la phrase, qui met en relief le rang élevé dos esprits dont on loue la circonspection. D'Anges d'ordre moyen (in *medio volante* on s'étonnerait moins qu'ils hésitassent avant d'interroger l'homme à la robe rouge.

2. /.·?., LXI1I, 2. Denys omet la seconde partie de la question («...et te vêts-tu comme un fouleurau pressoir ? »), car, si le rouge du vêlement peut symboliser le sang de la Passion, l'image du vendangeur évoque plus sûrement le Dieu vengeur qui a piétine les^ peuples » et « fait ruisseler à terre leur jus» (G).

3. Sur le thème de la «circonspection», *cf.* Jean Cïtrysostome, *De incompr.,* I (707 b) et IV (731 c). Mais Chrysostorne insiste sur l'éclat insoutenable de la Lumière divine: pour sc protéger contre lui (quiconque considère Dieu on face meurt ébloui}, les Séraphins se voilent le visage et, s'ils se tiennent autour du Seigneur, c'est pour n'avoir pas à le regarder (trad. Flacclièrc, p. 177) ; plus proches d(l'essence divine, ils en savent mieux le caractère insaisissable (même

pection, comme le font les essences de rang moyen [1]. Car ce n'est pas de leur propre mouvement, qu'elles demandent. : *Pourquoi le drapes-tu de rouge* [2] ? mais elles s'interrogent d'abord elles-mêmes avec embarras, montrant ainsi qu'elles veulent bien s'instruire et posséder la science des opérations divines, sans se précipiter cependant au devant de l'illumination qui doit venir jusqu'à
C elles par un don divin [3]. Ainsi donc la première hiérarchie

doctrine chez Grégoire de Nysse» qui montre, *In Canl.*9 VI, PG, XLIV, 893 b, l'épouse en quête de son bien-aimé ; ne Payant point trouvé parmi les Dominations, les Principautés et les Trônes, elle leur demande s'ils le connaissent ; mais leur silence lui révèle que le seul savoir sur Dieu est non-savoir). A la différence des Anges dionysiens, qui s'interrogent entre eux, les Vertus de saint. Jean Chrysostome, saisies d'une frayeur sacrée πολλή τή φρίκη, 707 h, trad., p. 101), ne posent aucune question et se contentent de rendre gloire ; incapables de supporter cettc « condescendance » meme par laquelle Dieu ne se montre à elles qu'en proportionnant son aspect à la faiblesse de leur regard (111. 722 a, p. 177), elles r. ferment les yeux ». Denys no parle ni de « crainte » ni d'« éblouissement » et son propos ici vise plutôt le thème de Γ« ordre » que celui de fincognoscibililé ; si la créature ne doit pas s'élancer avec arrogance au devant du don qui lui est fait, c'est qu'il appartient à ce don même de l'élever vers lui. On notera, à cet égard, la différence avec le *Phèdre* de Platon |248 c sq.). où les ailes qui repoussent dans le délire d'amour ramènent d'clles-nicmcs vers la patrio perdue les Ame? qui en conservent au moins l'obscur souvenir. Tout en faisant intervenir un vouloir (θέλημα) divin, qui ressemble ù une grâce, fauteur du XIIIe Traité hermétique conserve, lui aussi, le thème do l'anamnèse ; parlant de l'engendrement du Fils, Hermès dit à Tat ; «Ces sortes de vérités ne s'enseignent point, mais Dieu, lorsqu'il lui plaît, en donne la réminiscence» (Corpus /icr/n., XIII, 2, p. 201i. L'Érôs anagogique vient pour Denys de l'amour premier de Dieu pour sa créature ; il ne s'agit pas pour elle de se souvenir, mais d'accueillir un don gratuit. Que l'initiative procède toujours d'en haut, c'est bien assurément un thème chrétien ; il faut rappeler pourtant que Porphyre reprochait aux « théurges » de prétendre s attirer » la lumière divine et que, scion Jamblique, aucune prière ne peut « forcer » les dieux (c/. Festugieke, *La révélation d'Hermès,* III, p. 173-174).

ιεραρχία πρό αυτή τή τελεταρχία ιεραρχούμενη τό επ' αύτήν αμέσω άνατείνεσΟαι τή παναγεστάτη, καΟάρσεω του άπλετου φωτό τή προτελείου τελεσιουργία άναλόγω αυτή πληρουμένη ζαθαίρετά καί φωτίζεται καί τελεσιουργείται, πάση μέν ύφέσεω αμιγή πρώτου οέ φωτό πλήρη και πρώτοδότου γνώσεω καί επιστήμη μέτοχο άποτελουμένη Συνελών οέ καί τούτο φαίην άν ούκ άπεικότω ότ καί κάθαρσί έστι καί φωτισμό καί τελείωσι ή τή Οεαρχική έπιστήμη μετάληψι, άγνοια μέν' οίον άποκαθαίρουσα τή κατά τά ιν ένοιδομένν γνώσει τών τελειοτέρων μυήσεων, φωτίζουσα δέ αύτί

D τή θεία γνώσει δι' ή καί καΟαίρει τήν ού πρότερο: έποπτεύσασαν ό'σα ν·υν έκφαίνεται διά τή ύψηλοτέρα έλλάμψεω, καί τελειοΟσα πάλιν αύτώ τό φωτί τή καθ' έ ιν έπιστήμη τών φανοτάτων μυήσεων.

Va Q N (dcf a παναγίστάτη 209,27. DeesI una fere pagina). H (209.27-212,22) O PBW

20 post χυτή itérai -διδορένη; (1 24) -χυτή O || τή W : 0ΒΛ celt V | -ω : το W |! 28 .τροστό.ιίου Q | 29 χαθαίριται del W inser λχμπσό vira; W8 I) 3i ante κάθαρσή add or: B || κάΟαοσι W eras ϊλαμύ:; (sic inser Ws || 36 ζαθαψουσα Va || άποζαβαίοουσα W -zaOaipowa del e inser... ζουσα {3 litt legere non polui) *W2* ·| κατ' βξϊχνPν (c liaplo graphia male correcla) || 38 xaîafpe: W del et φωτίζi: inser W2 | 39 v5v : ?,·/ Va

1. A propos de l'âme liée a un corps et qui n'a de ce fait sub cependant aucune « souillure », Plotin sc demande ce que signifii sa a purification » ; il répond : ·: C'est qu'elle ne regarde point ail leurs [qu'en haut] et n'ait point d'opinions étrangères » *(Enn.,* IΠ G, 5·. Ces « opinions l'auteur du Traite hermétique cité à la noti précédente les assimile à l'ignorance, c'est-à-dire au premier dei

Reprise du thème Aprils çéfestes, hiérarchiquement initiée par le Principe initiateur Jui-meme parce qu elle tenu iminediatement vers Lui, comblée, proportionnellement à ses forces, de la tout-immaculée purification, de la lumière infinie et de l'opération perfectrice qui est la condition de toute initiation, est tout ensemble purifiée, illuminée et parfaitement initiée, exemple de toute faiblesse, pleine de la première lumière et parachevée par sa participation au don primordial de connaissance et de science. En bref il ne serait pas malséant de définir tout ensemble comme purification, comme illumination cl comme initiation perfectrice celle participation qu'elle reçoit à la science théarchique, car c'est cette participation qui la purifie en quelque façon de son ignorance 1 par le savoir qu'elle lui confère, selon sa dignité, fies initiations les plus parfaites, - c'est elle qui l'illumine par cette connaissance divine qui

D lui sert aussi à purifier celle qui n'avait pas encore accès aux secrets que l'illumination supérieure éclaire pour elle maintenant, — et c'est elle enfin qui l'initie parfaitement par celte lumière même à la science habituelle 2 des plus brillantes illuminations 3.

* bourreaux » intérieurs de l'âme qui ne peuvent être chassés que parles Puissances divines (Corp. Aer/n., XIII, 7-8, p. 203-20'i). Denys n'ayant jamais admis la thèse origénistc d'une chute des esprits qui déterminerait par elle-même leur degré d'éloignement par rapport à Dieu *(cf. De prine.,* I, 8, I), l'ignorance des Anges n'est pour lui qu'une insuffisance originaire lice à leur condition de créatures.

2. C'est-â-diro acquise et conservée à la manière *d'habitui* (au sens scolastique «lu terme).

3. La suite de la phrase précise bien la doctrine indiquée à la note!. A un premier don («naturel») s'ajoute, variable selon les êtres qui le reçoivent, un savoir des operations divines dont la théologie ultérieure explicitera le caractère « surnaturel ». Ce don gracieux est à la fois purgation d'ignorance, illumination et perfection, les trois termes étant ici quasi-indiscernables et désignant trois aspects d'une seule et même initiation.

4) Αυτή μέν ούν έστιν ώ κατ' έμήν επιστήμην ή ποώτη των ουρανίων ούσιών διακόσμησί ή κύκλω
212,1 Λ θεοὺ και περί θεόν *άυ,ίσω* έστηκυϊα και απλώ και άκαταλήκτω περιχορεύουσα την αιώνιον αύτοΟ γνώσιν κατά την ύπερτάτην ώ έν άγγέλοι αεικίνητον ίορυσιν, πολλά μέν και μακαρία δρώσα καΟαρώ θεωρία άπλα οέ και άμεσου μαρμαρυγά έλλαμπομένη, καί θεία τροφή άποπληρουμένη πολλή μέν τή πρωτοδότω χύσει μια οέ τή άποικίλτω καί ενοποιώ τή Οεαρχική έστιάσεω ένότητι, πολλή οέ κοινωνία ΟεοΟ καί συνεργία ήξιωμένη τή προ αυτόν ώ εφικτόν αφομοιώσει των καλών έξεων τε καί ενεργειών, πολλά οέ των θείων ύπερκειμένω γινώσκουσα καί Οεαρχική επιστήμη καί γνώσεω έν μετουσία κατά το θεμιτόν γινόμενη. Διό καί ύμνου αύτή ή θεολογία τοϊ έπί γή παραδέοωκεν

VaQ H O PBW

43 ή om Va || 4 i παωτηι Va
212,1 *θεόν* : αυτόν Sin | 2 άκαταλήτττω; Va Q |, ante την 4 1ilt cras W I 3 post àeixiyrjov add xat αυτοκίνητο·/ Sin ,| 7 τή alt : τή; λ a || 9 συν τγίια; Va || 10 αυτόν : αυτήν Va || έξεων : ϊογων Sin |· 11 πολλά; Va

44 sq. Cf. Is. 6,2 ; Apoc. 4,4 ; 7,11.
212,8 : έστ:άσ cf. Plato, Phaedr. 247 a-d ; 248 b sq.

1. *Vide supra,* p. 105. n. 3. La réserve porte moins sur la définition générale que sur l'adéquation des termes employés à un mystère qui dépasse toute expression humaine.
2. *Vide supra,* p. 107, n. 1. La notion de k stabilité» (Rpusc;. στάσι) est lice traditionnellement au statut du contemplatif *(cf.* Philon,

Description synoptique des trois premiers ordres.

(4) Telle est donc, autant que je puisse le savoir [1], la première des dispositions que constituent les essences célestes : celle qui a été établie dans le cercle de Dieu et im-
12 A médiatement autour de Dieu, — qui mène une ronde sacrée, simple et incessante, autour de Son éternelle connaissance, dans une stabilité éternellement mobile [2], la plus haute que puissent posséder des Anges, — qui contemple de façon pure une multitude de bienheureux spectacles et est. illuminée de simples et immédiates splendeurs, — qui est comblée d’une nourriture divine, à la fois multiple grâce à l'effusion du premier don, et unique grâce à l’unité sans bigarrure et unifiante du banquet théarchiquc [3], – qui a été jugée digne d’un haut degré de communion et de coopération avec Dieu, parce qu’elle s’est assimilée à Lui, autant qu’elle a pu, par la beauté de ses habitus et de ses actes, — qui a appris de façon éminente un grand nombre de secrets divins et qui a reçu participation, autant qu’il lui était permis, à la science cl au savoir théarchiqucs [4]. C’est pourquoi aussi la Parole

In Erod., II, 96 ; *Corp, hcrni.,* XIII, 11, p. 205, etc.). Chez Grégoire r>F. Nysse, elle fait, place à une π tension » indéfinie et la vision de Dieu consiste essentiellement dans un « désir sans satiété » *(Vita Moysi,* 404 d). L’imago dionysîenne est différente et, sans exclure la « tendance " [qui sera cependant surtout affirmée des dispositions delà deuxième hiérarchie, *vide infra,* VIII, 1, 237 c) ni même Γἐχιθνμiα, dont on a vu plus haut (II, 4, 144 a) l'interprétation symbolique, elle so rattache plutôt à la tradition plotinienne du « chœur » *(vide supra,* p. 106, i». 3).

3. Sur l’image du banquet et le symbolisme des nourritures, *cf. Epis!.,* IX, 3-4, 1109 b-1112 b. Ce thème est très fréquent dans l’ancienne littérature grecque *(cf.* J. Duchemin, *Pindare, passim).*

4. La plupart des éléments de cette description se trouvent à la fois dans le néo-platonisme (c/. Proclus, *In Aie.,* 325 sq.) et chez des Père? comme Grégoire »e Naziance (Or., XXVIII, 31 ; XLIV, 3, etc.}.

ἐν οϊ ἱερῷ αναφαίνεται τδ τη ὑπερτάτη αὐτή ἐλ-
B λάμὑεω ὑπερέχον. Οι μεν γάρ αὐτή αἰσθητῷ εἰπειν « Ω φωνή ὑοάτων » ἀναὑοῷσιν « Ευλογημένη ή οο α κυρίου ἐκ τοὺ τόπου αυτοὺ », οἱ δέ τήν πολυὑμνητον εκείνην και σεὑασμιωτάτην ἀνακράζουσι θεολογίαν « Ἄγιο ἅγιο ἅγιο κὑριο Σα-3αῷθ, πλήρη πάσα ή γη τή δό η αὑτου ». Ι αὑτα οἑ τά ὑπερτάτα των ὑπερουρανίων νόων υμνολογια ήθη μεν ἐν τοι περί των θείων ὑμνων ῷ εφικτόν ἀνεπτὑ αμεν καί εἰρηται περί τοὑτων ἐν ἐκείνοι ῷ καθ' ημά ἱκανῷ , ἀφ' ὡν ει ὑπόμνησιν ἀρκεϊ φάναι τοσοὑτον κατά τον παρόντα καιρόν οτι τήν θεολογικήν ἐπιστήμην ή πρῶτη διαχόσμησι ῷ θεμιτόν ἐλλαμφθεϊσα προ τή Οεαρχιχή

VaQ N(inc ab όπιρτάται 212,22 Π (usque ad 212,22) O PBW

15 αὐτη{ om II || 16 tîzsïv ante αιοθητῷ coll P |! 17 VaQ HBW : post ûSdcTwvsee Apoc 19,6 add πολλῶν OPv | 22 eJpavt'tov Q || 25 zaO' : ἐφιχτόν Va J ἀφ' ; ἐφ' Va || 28 post τή« add τφῶτηi Sin

17 : Ez. 1,24; Apoc. 19,6. — Ez. 3,12 J 20 : Is. 6,3.

1. Lié quelquefois à la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères, le thème du a chœur » est classique dans ('Antiquité *(cf.* Vir g il e, *En.,* VI, 657 ; St a c e, *Sil.,* V, 3, '24, etc.). Dans les *Oracles chaldaïques,* lorsque les âmes arrivent au ternie de leur ascension, elles entonnent un péan (Ol y mi-io u o r b, *lu Phaedr.,* éd. Norvin, p. 244). Les Puissances du *Corp, herm.* o chantent d'une voix douce des hymnes au Dieu » *(Poim.,* 26. *Cf. Traité* XIII 15). Lieu commun <les apocalypses juives *(cf.* Festugière, *La révélation,* III, p. 134-135), ce thème se retrouve sept fois dans *VApocalypse* canonique, où l'on entend chanter successivement lus quatre animaux (IV, 8), les vingt-quatre vieillards (IV, 10 et XI, 16), les martyrs (VII, 9), les Anges {XI, 5), le Vainqueur de la Bête (XV, 2) et finalement. la foule des Élus (XIX, 1-8).

Leurs hymnes célestes et ce qu'ils signifient.

de Dieu a transmis aux habitants de la terre certains hymnes que chante cette première hiérarchie 1 et dans lesquels se manifeste saintement l'éminence de l'illumination,
B la plus haute de toutes, qui lui appartient. Les uns, en eliet, traduisant celle illumination en termes sensibles, dans une clameur qui ressemble au *mugissement des grandes* 2, s'écrient. : *Bénie soit (a gloire du Seigneur au lieu de Son. séjour*3 ; les autres annoncent cette très célèbre cl auguste Parole divine : *Saint, saint, saint est le Seigneur Sabaot, Sa gloire remplit toute la terre* * Mais ces sublimes chants de louange des esprits supracélestes, nous les avons déjà expliqués dans la mesure de nos forces en traitant des *Hymnes divins*3, et nous avons, à celte occasion, suffisamment parlé d'eux, selon nos moyens, en sorte qu'il suffit de rappeler que la première disposition, illuminée quant à la science des mystères divins autant qu'il lui est permis de l'ètre, par la

2. *Apoc.,* XIX, 6 (même formule appliquée au Messie en I, 15). *Cf. Éz*^ I, 26 («Et j'entendis le bruit des ailes quand ils marchaient, comme le bruit des eaux torrentielles :·).
3. X'2., 111,12.
6. VI, 3 *[cf. Apoc..* IV, 8). Le *Trisagion* sc retrouve dans le *Livre d'Hénoch* (XXXIX, 12). Il est multiplié par trois dans Je *Poimandres,* qui sc termine par une « eulogie › en neuf invocations, dont les trois premières sont à la troisième personne («Saint le dieu et père de tout, — saint le dieu dont la volonté est accomplie par scs propres puissances, — saint le dieu qui veut être connu et qui se fait connaître des siens ι·ι, les six suivantes à lu deuxième |« Tu es saint, toi qui par ta parole as constitué les êtres, — Tu es saint, toi de qui toute la nature a reproduit l'image, — Tu es saint, toi que la nature n'a point formé, — Tu es saint, toi qui est plus fort que toute puissance, — Tu es saint, toi qui es plus grand que toute excellence, — Tu es saint, toi qui OS au-dessus des louanges», 31, p. 17-18).
5. Traité fictif ou perdu.

ἀγαΟότητο , ταυτη ὡ ἀγαΟοειόή ιεραρχία και C τοΐ αετ' αὐτήν ἑξη ιχεταοέοωκεν, ἐκεΐνο κατ ἐπι-του,ήν είπεΐν ὑφηγουαένη τὸ την σεοασμίαν αὐτην καὶ ὑπερεύφηιχον καὶ πανεύφηρ-ον θεαρχίαν Οεαιτόν εὐλόγω εἶναι προ τῶν θεοδόχων ὡ ἐφικτὸν γινώσκεσΟαι καὶ ὑυ,νεΐσΟαι νόων ιοῦτοι γάρ εισιν ὡ θεοειδεί οι θειοι τόποι τὴ Οεαρχική ὡ τὰ λόγιά οησι καταπαύσεω : καὶ ιχὴν ὅτι υ,ονά ἐστι καὶ ἐνα τρισυπόστατο ἀπδ τῶν ὑπερουρανίων ουσιῶν ἄχρι τῶν εσχάτων τὴ γη διεισα την ἀγαθωτάτην αὐτὴ επὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν ὡ πάση ουσία ὑπερ-ἀρχιο ἀρχὴ καὶ αιτία καὶ πάντων ὑπερουσίω D ἀσχέτω συνοχὴ περιδεδραγμένη.

237,13 B VIIIi Μετιτέον δὲ νυνὴμϊνἐπιτὴνμέσην τῶνοὐρα-νίων νόων διακόσαησιν τὰ κυριότητα ἐκεῖνα ὑπερκοσ· μιοι οφΟαλμοΐ ὡ εφικτὸν ἐποπτεύουσι καὶ τὰ

VaQ N O PBVV

29 ταύτη om Sin |' 30 μετ' αὐτήν corr in uctx ταύτην Q || 31 σεβά-σμιον N Ħ 32 κχι πανεόφημο om B | 37 ουρανίων Q (add ύ.τερ in mg) || 38 ἀγαΟο'τητατην Va ἀγαΟότην Q (scd core) || ante αυτή; add πάντα τα την Va || 40 υπερούσιο; W

237,13 textui praem περί τῶν κυριοτήτων καὶ τῶν (καὶ τῶν om Va) δυνάμεων καὶ τῶν εξουσιών καὶ περί τή μέση; αυτών ιεραρχία; codd || επὶ τα μέσα;... διακοσμήσει Sin |. 14 νόων om O

29 : ἀγαΟοειδή cf. Plato, reap. 509 a Ħ 36 : κατάπαυσι cf. Ps. 79,2; 98,1 ; Is. 66,1 sq. |' 41 : περιδεδρ. cf. Is. 40,12.

1. P.s\ LXXXj 2 («i Toi qui trônes sur les Chérubins») et IC, 1 (a 11 trône Sur les Chérubins C/. 1.XVI, 1 (k Le ciel est mon trône et la terre mon marchepied<j. Ailleurs {*Ps.* I.XXXVI, 3, / /îeg., VIII, 30, etc.), l'image est étendue au peuple suint. A des

bonté de la Théarchiê, a transmis ensuite aussi son savoir,
C à litre de hiérarchie déiforme, aux êtres qui viennent après elle, leur ouvrant la voie vers cette vérité qu'on peut résumer brièvement en disant qu'il est raisonnable et légitime que la vénérable Théarchiê elle-même, qui est au-dessus de toute louange et mérite toute louange, soit, connue et célébrée, dans la mesure du possible, par les esprits qui reçoivent Dieu (car ils sont bien, en tant que déiformes. les lieux divins, comme Taflirmcnt les Dits, du repos théarchique [1], et que cette Théarchiê est assurément tout ensemble Monade et Unité tri-hypostatique [2], Elle qui a fait parvenir sa très bonne Providence à tous les êtres, depuis les essences supra-célestes jusqu'aux dernières créatures terrestres, car Elle est principe plus que principiel et cause de toute essence, et Elle embrasse sures-
D scntiellement toutes choses pour les rassembler de manière absolue [3]

B La hiérarchie intermédiaire.

VIII (1) Il nous faut maintenant passcr à la disposition médiane des esprits célestes, nous initiant, autant que nous le pouvons, d'un regard supra-mondain, à ces Domina-

degrés divers toute créature mérite, en efîct, d'etre appelée « siège» de Dieu dès qu'elle accueille son don de grico (tn'd/i *supra,* p. 108, u.2). Pachymèke *(Paraphrase,* 236 c) note que l'Écriture use ici d'une «façon commune de parler» et il renvoie à *Jo.,* XIV, 23 («Si quelqu'un m'aime,... nous viendrons à lui et ferons demeure auprès de lui »).

2. La double répétition était originairement une simple forme du superlatif *(cf.* Ebstugièbe, *La révélation,* I, p. 73). Mais l'interprétation trinitairc du Trisagion est classique depuis saint Athanasc et saint Grégoire de Nazïance.

3. Entendons quo Dieu donne à tout ce qu'il crée subsistance et cohérence (c/. *Div. nom.,* I, 5, 593 a-d : « La Déité... embrassant, toutes choses et les rassemblant, les comprenant et les anticipant. ...C'est parce qu'Elle est que tout est créé et conservé »). Mais on peut entendre le passage spirituellement, par referencee à *Jo.,* XVII, 22 {«...pour qu'ils soient un comme nous sommes un»).

όντω δυνατά θεάματα των θείων ε ουσιών καί δυνάμεων. Καί γάρ έκαστη των υπέρ ημά ουσιών
C επωνυμία τά θεοαιμήτου αυτών έμφαίνει τού θεοειδού ιδιότητα. Των μέν ούν άγιων κυριοτήτων την έκφαντορικήν ονομασίαν οΐμαι δηλοΰν άδούλωτόν τινα και πάση ύποπεζία ύφέσεω έλευθέραν αναγωγήν ούόεμια των τυραννικών άνομοιοτήτων ούδενί τρόπω καθόλου κατακλινομένην, αύτήν έλευθεροπρεπώ ώ άμείλικτον κυριότητα πάση μειωτική οουλοποιία ύπερκειμένην, ανένδοτον ύφέσει πάση καί ε ηρημένην άπάση άνομοιότητο, τή όντω κυριότητα καί κυριαρχία άκαταλήκτω έφιεμένην καί πρό την αύτή κυρίαν έμφέρειαν ώ εφικτόν έαυτήν τε και τά μετ’ αύτήν άγαθοειοώ διαπλάττουσαν, προ ούδέν των εϊκή δοκούντων, αλλά
D προ τό κυρίω ον όλικώ έπεστραμμένην καί

VaQ N O PBW

18 έκφχίνιι Q (corr ex ijxçaîvec) v Sin | του θεοειδού : τά θεοειδεί P (corr P1) Sin u v || 20 oΓοραι Q2B || δηλο5ν om O Γ, 25 δουλοπρεπεία W glossema c Maximo p 77 c intrusum u v | 26 πάση OP || τη — κυριοτητο; om Va | 29 έαυτήν : αυτήν Va || {A<τ’ αύτήν Va NWv : jxtO’ αϋτήν QB utû’ έαυτήν OP (scil. έαυτήν priore falso iterato) cf 240,10 || 30 διαπράττουραν Q | 31 τό ; τω P | όλ'.χόν- VaQ ,| έπ·.τετραα;κένη·/ v |' zai om W

1. En VI, 2 (201 a), les Puissances venaient en tête, suivies des Dominations et des Vertus. Dans ce chapitre VIII, Denys examinera les Vertus avant les Puissances et c’est ce dernier ordre qyii reparaîtra en IX, 2 (260 a). Saint. Thomas le considère comme spécifiquement dionysien (5u;n. *lh-9* M» qu. CVIII, art. 6), mais il lui prête une rigueur que n’impose guère le texte.

2. La formula évoque deux thèmes platoniciens, la «dissemblance^ 273 ii| et l’opposition radicale tyran-philosophe {JJAcrfrea 248 d-e). L'intermédiaire est sans doute Piioctus <pii dit des ainesdéchues qu’en tendant vers une « vio tyrannique et déréglée o e)les>

lions et aux spectacles réellement puissants des Puissauces et des Vertus divines 1. Tous les noms qu'on attribue à ces essences qui nous dépassent manifestent, en effet, leurs propriétés dciformant.es à l'imitation de Dieu. Ainsi, en ce qui concerne les saintes Dominations, leur nom révélateur montre, je crois, qu'elles s'élèvent librement, sans aucune complaisance ii l'égard de ce qui est bas, qu'elles n'inclinent d'aucune façon à des dissimilitudes tyranniques 2, que, comme il convient à des êtres libres, elles maîtrisent, en tant qu'inflexibles Dominations, tout ce qui mène ii une avilissante servitude, qu'elles sont séparées de tout relâchement et de toute dissemblance, qu'elles désirent de façon continue la vraie Domination et le Principe de toute domination, qu'autant qu'elles le peuvent, elles se modèlent et modèlent de façon bienveillante celles qui viennent après elles à la souveraine ressemblance de cette Domination même, qu'elles ne se laissent détourner vers rien de ce qui apparaît au hasard, mais se fixent tout entières sur ce qui
D existe souverainement 5 et. entrent en participation, au-

Symbolisme des noms de la hiérarchie intermédiaire.

Les Dominations.

se perdent dans l'« océan <lc la dissemblance v {In Aie., Il, 90). Pour Denys la Théarchie délivre l'homme d'une » force injuste et tyrannique» pour le soumettre, après sa mort, à Pc équité parfaite» de son Jugement *{Eccl. hier.,* VII, in, 1, 557 b), et il qualifie d'e irruption tyrannique » la subversion de l'ordre hiérarchique par le moine Démophile *(Episl.,* VIII, 1. 1089 a). L'épithcte qualifie une fois les • démons n (1089 b) et il semble que la conception de Satan comme *tyran » (développée, entre autres, par Théodore de Mopsueste, *Hom. cal.,* éd. Tonneau-Devresse, p. 87,125-126 et *passim)* soit sous-jacente aux considérations dionysiennes (c/. Roques, *op. cil.,* p. 141, n. 5). Les noms des esprits de la seconde hiérarchie sont à peu près synonymes ; leur exégèse va reposer tout entière sur l'opposition de la liberté à l'esclavage.

3. *Cf.* Pnor.i.us, *In Ale.,* II, 293 (les âmes purifiées se meuvent autour de Zeus, «forme hégémonique de la vie», ἡγίαονιζόν cISo; 'ἡ; ζωή).

κυριαρχική άεί Οεοειδεία έν μετουσία κατά το δυνατόν αυτή γινομένην' την δέ των άγιων δυνάμεων αρρενωπόν τινα καί άκατάσειστον άνδρειαν ει πάσα τά κατ' αυτήν θεοειδεί ένεργεία , προ μη-
240,1 A δεμίαν υποδοχήν των ένδιδομένων αυτή Οεαρχικών έλλάμψεων άορανώ έξασΟενοΟσαν, όυνατώ έπί τό όεομίμητον άναγομένην ούκ άπολείπουσαν έαυτή άνανδρια την Οεοειοή κίνησιν άλλ' άρρεπώ άφορώσαν ει την υπερούσιον και δυναμοποιον δύναμιν καί ταύτη εικόνα δυναμοειδή κατά το εφικτόν γινομένην καί προ μέν αυτήν ώ άρχιδύναμον δυνατώ έπεστραμμενην, προ δέ τά δεύτερα δυναμοδότω καί Οεοειδώ προϊοΰσαν την δέ των άγιων εξουσιών

VaQ N O PBW

32 àt|. om N H ΟπΜζδιία Va Qv Sin : -δια l'BW άγαβοΗ&ια N (-δια) O H 33 αυτήν B || 34 άνδρίαν NOP || 35 ζατ' αυτήν NOP (corr ex αυτών) Pachyin. (Special a<l διαχοσμησιν I 14-23 ; Hem 240,19) : ζατ' αυτών Va BW v

240,3 έαυτή : καθόλου Sin | 9 προϊουσα v

1. Saint Thomas infléchit la notion de « maîtrise» en attribuant à la deuxieme hiérarchie des fonctions de « gouvernement » ; dans cette perspective, le rôle des Dominations est de « définir ce qui est à faire x (op. *cil.,* art. 6).

2. On a dit dans la Note du traducteur pourquoi on conservait ici la terminologie traditionnelle (et liturgique). Δύναμή est à la fois pour Denys une dénomination attribuable à l'ensemble des Anges *{vide infra,* chap. XI) et le nom de Dieu on tant qu'il a l'infinie puissance de produire toute puissance *{Div. nom.,* VIII, 2, 88'J d-892 a). Mais dans ce sens il est difficile de traduire δυναμι par « vertu ». On sait que l'Acto pur d'Aristote devient ά-<:ροδΰ«1 •,αμο; chez les néo-platoniciens (Proclus, *Inst, th.,* LXXXIV ; *cf. Div. nom.,* III, 2, 681 a). 11 est, en même temps, pour eux *{In Crat.,* 33), la source d'une « vertu engendreuse », répartie dans- la triade des » Vertus productrices » qui a ont semé en toutes choses la trace de leur substance triadique ». De même, dans les *Hermciica,'*

tant qu'il leur est possible, avec l'éternelle dciformité qui appartient au Principe de toute domination 1 ; — le nom des saintes Vertus 2 signifie un courage viril et inflexible pour toutes les opérations par lesquelles il les rend déiformes, qui n'admet ni débilité ni faiblesse dans la réception des illuminations théarchiques dont il leur est fait don, qui est puissamment tendu vers l'imitation de Dieu, ne relâchant leur mouvement détienne par aucune mollesse qui leur soit imputable 3, mais constamment fixé sur la Vertu suressentielle et productrice de vertu, devenu, autant qu'il le peut, l'image en forme de vertu de cette Vertu même et qui tout à la fois se tourne avec vertu vers elle, en tant qu'elle est la Vertu primordiale, et s'avance en même temps vers les esprits de rang subordonné en leur faisant don de vertu et sur un mode déiforme 4 ; — quant au

Les vertus.

les Vertus représentent la multiplication « innombrable » delà Lumière intelligible *(Poim., 'I,* p. 9) ; le *Traité* ***Xill*** en nomme dix, dont sept sont des vertus intellectuelles et morales (connaissance, joie, continence, endurance, justice, bonté, vérité) et les trois dernières (complétant la Décade) des noms memes de Dieu (Bien, Vie et Lumière) : leur rôle est de chasser les sept vices fondamentaux pour produire la régénération (9, p. 204) ; les hommes qui s'assimilent ainsi à elles atteignent à leur vraie fin qui est la h déification :› (x«i Awxueic γβνορ,ενοι £·/Û£w yîvovtat. Tovrô tare τὸ αγαθὸν τέλο το?; γχόσ·.·? ἑσ/ηχόσι, ΟεωΟήνα:, Poiηι.,26, ρ. 16). Au niveau des Vertus (et plus généralement des ordres intermédiaires), Dcnys ne parle que de « déiformation », mais le ternie revient avec insistance.

3. Comme le note Ραγιιυμ ^πκ *(Paraphe.,* 245 d)—à propos des Dominations, mais la remarque serait plus justifiée ici — Dcnys exclut tout ce qui suggère l'idée d'une * faute» imputable aux esprits de second rang ; leur subordination ne tient pas, en effet, à une xchute», mais à la volonté même de Dieu qui les a créés pour ne recevoir la lumière que de seconde main. Il se peut toutefois que Denys vise moins ici les païens qu'Origènc *(vide supra,* p. 116, η. 1.)

4. Il est difficile de trouver trace ici de la fonction que saint Thomas attribuera aux Vertus : celle de « permettre l'accomplissement » des prescriptions venant de l'ordre supérieur (foc. *cil.}.* Dans la perspective thomiste (qui se réfère à des modèles administratifs

τὴν δαοταγὴ τῶν θείων κυριοτήτων καὶ δυνάμεων τὴν εὐ'κοσιχον καὶ ἀσύμφυρτον περὶ τὰ θεία ὑποδογὰ εὐτα ίαν καὶ τδ τεταγιχένον τὴ υπερκόσμιου καὶ νοερα ἐξουσιότητο οὐ τυραννικὸ ἐπὶ τα γείρω ταῖ ἐξουσιαστικαῖ δυνάμεσιν ἀποκεχρημένη; ἀλλ' ἀκρατήτω ἐπὶ τα θεία μετ' εὐτα ία ἀναγομέ-
B νη τε καὶ τα μετ' αυτὴν ἀγαθοειδῶ ἀναγοὐση, καὶ πρδ τὴν ἐ ουσιοποιδν ἐ ουσιαρχίαν ὠ θεμιτὸν αφομοιουμένη καὶ ταὐτην ὠ δυνατὸν ἀγγελο ἀναλαμπούση ἐν ταῖ κατ' αυτὴν εὐκόσμοι τὰ εσΐ τὴ εξουσιαστικὴ δυνάμεω. Ταὐτα ουν εχουσα τά; θεοειδεὶ ιδιότητα ἡ μέση τῶν ουρανίων νόων διακόσμησι καθαίρεται μὲν καὶ φωτίζεται καὶ τελεσιουργεῖται καθ' ον εἴρηται τρόπον ὑπδ τῶν θεαρχικῶν ἐλλάμψεων ἐνδιδομένων αὐτὴ δευτέρω διὰ τὴ πρώτη ἱεραρχικὴ διακοσμήσεω καὶ διὰ μέση εκείνη δευτεροφανὼ διαπορθμευομένων.

C (2' 'Αμελεὶ τὴν δι' ἄλλου λεγομένην φοιτάν ει ἄλλον ἄγγελον ακοὴν σύμοολον ποιησόμειΟα τὴ πόρρωθεν ἐπιτελουμένη καὶ διὰ τὴν πρόοδον ἀιχυ-

VaQ N O PBW

10 τί,ν —δυνά|χῒΜν apposito verba την · ἐξουσιΛν (sci) ὀνοαασίβ» 1. lOcxplical. In ονομασίαν voce sensum ordinis subaudias J 13 -υραννίζὼ: : ovncf αν νομιχὼ; Va | 14 ἀποχεχ^ιμένη W [' 15 ἀπαγΟ' αἰνη Va I 16 τα om Va B || αβτά ταύτην OW || 17 ὠ om O | 22 χαΟαίρετα; eraso suppi ἁγιάζηαι W || 23 post ιἴοηται add jib W II 25 Γεραρχιχὼ Q |' 28 ποιησώμεθα VaNP (sed corr) Bv Sin

cl politiques)^ la. subordination est beaucoup plus marquée entr< les trois ordres.

1. Alors que χυρωτη, inusité en grec classique, renvoie à la plut haute souveraineté — celle du Κὐριο qui esl le Yahvé biblique — δὐναμι reste un termo indéterminé, qui peut s'appliquer aux mau· vais esprits comme aux bons; mais, dans les textes néo-platonicicns

. T> . nom des saintes Puissances, il révèle leur égalité de rang avec les Dominations et les Vertus, la belle ordonnance, harmonieuse et sans confusion, qui leur permet d'accueillir les dons divins, le caractère ordonné de celte puissance supra-mondaine et intelligente qui n'abuse point tyranniquement de ses puissantes vertus pour tendre vers le moins bon, mais qui, avec fougue et pourtant en bon ordre[1], s'élève elle-même et élève avec
B bonté les esprits de rang inférieur vers les réalités divines, qui s'assimile autant qu'elle en a le droit au Principe de toute puissance, créateur de toute puissance, et Le reflète, dans la mesure où le peuvent faire des Anges, dans les ordres harmonieux de sa puissante vertu [2]. Douée ainsi de ces

Les trois «voies».

propriétés déiformes, la disposition mediane des esprits celestes est tout ensemble purifiée, illuminée et parfaitement initiée, de la manière qu'on a dite, grâce aux illuminations théarchiques qui lui sont octroyées à litre second, par l'entremise de la première disposition hiérarchique et qui se communiquent avec un éclat second à travers cette deuxième disposition.

C La transmission par degrés

(2) Et certes ce passage de la Parole communiquée par l'entremise d'un Ange et entendue par un autre[3] symbolise, nous pourrons le dire, l'initiation qui, parfaite à son départ, s'amoindrit dans sa procession

il concerne surtout les aspects bienfaisants du pouvoir divin. 'Eξουσία, qui signifie « libre arbitre », évoque facilement l'idée do licence et d'abus d'autorité ; ἀχρατη'τω? (traduit assez faiblement par « avec fougue ») répond assez bien à cet aspect sémantique du terme. D'où l'insistance du texte sur l'ordonnance, l'harmonie et le bon ordre des Puissances.

2. Pour saint Thomas, les Dominations ayant défini la tâche à remplir, les Vertus ayant fourni les moyens d'exécution, les Puissances s'occupent de la réalisation *(loc. cil.).*

3. Les références scripturaires sont données plus loin, mais la transmission est un principe fondamental qui se réfère, on l'a vu (cl l'auteur le redira en 240 d), à une loi divine, antérieure à toute révélation.

θδρουμένη ει δευτέρωσιν τελειώσεω. ‘Ω γάρ οι οειvoi περί τά ιερά ήμών τελετά φασι τά αύτοφανεϊ τών θείων αποπληρώσει των οι’ ετέρων θεοτικών μεθέξεων είναι τελειοτέρα ούτω οιμαί καί των αγγελικών τάξεων την άμεσον μετουσίαν των πρώτω επί Οεδν άνατεινομένων έναργεστέραν είναι των διά μεσότητα άποτελουμένων. Δια καί προ τή ήμών ιερατική παραδόσεω τελεστικά! καί φωτουργοί καί καθαρτικαι δυνάμει οί πρώτοι νόε ονομάζονται των ύφειμένων ώ οι’ αυτών έπι την πάντων ύπερούσιον αρχήν αναγόμενων καί τών τελεταρχικών καθάρσεων καί φωτισμών καί τε-
D λειώσεων έν μετουσία κατά το αύτοϊ θεμιτόν γινομένων. ΤοΟτο γάρ έστι καθόλου τή θεία ταξιαρχία θεοπρεπώ νενομοθετημένον το διά τών πρώτων τά δεύτερα τών θεαρχικών μετέχειν έλλάμψεων. Εύρήσει δέ τοϋτο καί πολλαχοΟ τοί θεολόγοι; έκπεφασμένον. 'ΙΙνίκα γάρ ή θεία καί πατρική φιλανθρω-

M line 42 a αετονσί») VaQ N (def a τίλιτά 31. deest unum folium) II (a 240,31 usque nd 241,22} O PBW

33 oluat om VV add W1 |J 35 ενεργβστέραν VaP || 37 ήμών post ΰρατ:κη; coll OBW || ίεραρχική BW || τελεσταί PBW || 38 xai prius om Va U καΟζρτίχαί eraso suppi φ«τΐ5ί:χα: W || 41 Sin || καθάρσεων eraso suppi ελλάρ,ύίων W2 | 43 τα'»αρχ<: M (sed α sscr) || 46 post 31 iterat <&ρι$0ε: St II (sed eras) | za? om Q

1. «Second o, c’est-à-dire « inférieur ». Chez Pl o t in, bien que le o deuxième rang » soit celui de l’intelligence, l’amc u possède toute» choses à titre second » (δεατίρω), dans la mesure où elle sc situe « à mi-chemin » (μεθόριον) entre le sensible et l’intelligible *{Enn.,* IV, 4, 3).

vers les êtres de rang second [2]. De même, en effet, que, selon renseignement des experts en nos saints mystères, les révélations directes des réalités divines sont plus parfaites que les participations aux visions divines qui se font, par l'entremise d'autres êtres [3], ainsi, je le crois, la participation immédiate des ordres angéliques qui tendent les premiers vers Dieu est plus manifeste, elle aussi, que les initiations qui se font par intermediaire. C'est pourquoi également, en ce qui concerne notre tradition sacerdotale, les esprits de premier ordre sont, appelés vertus [3] perfectives, illuminatrices et purificatrices de leurs subordonnés, car par eux ces derniers sont, élevés vers le Principe suressentiel de tous les êtres et accèdent, autant qu'il leur est. permis, à la participation des opérations perfectives, illuminatrices et purificatrices du Principe
D) initiateur [4]. Selon celte loi universellement valable qui fut instituée de façon divine par le Principe divin de tout ordre [5], c'est, en effet, par l'entremise des êtres de premier rang que les êtres de second rang ont. part aux illuminations théarchiques. C'est bien, tu le constateras, ce qu ont declare, et a maintes reprises, les porte-parole de Dieu. En effet, lorsque l'amour paternel de Dieu

Exemples scripturaires : Zacharie

2. *Cf.,* par ex., *Eccl. hier.,* I, 1, 372 b ; I, 4, 376 b, etc.

3. Dans ce chapitre, nous avons traduit δυνάμεις par « vertus », même lorsqu'il s'agit des puissances sacerdotales de la hiérarchie ecclésiastique ; mais la correspondance ici est moins avec le deuxième ordre de la deuxième hiérarchie (lequel se trouve situé par là même au centre des neuf chœurs) qu'avec les Anges en général, sous leur dénomination commune de Δυνάμεις, telle qu'elle sera précisée au chap. XI.

4. Sur le rôle du « grand prêtre », cet « homme de Dieu », qui « ne cesse de dispenser ses lumières de hiérarque à quiconque vient à lui, de façon harmonieuse et en respectant, selon les aptitudes de chacun», *cf. Eccl. hier.,* II, III, 3 (400 b).

5. *Vide supra,* IV, 3, 180 d.

πία τδν Ισραήλ επιστρεπτικώ υπέρ τή ιερα αύ-τοO σωτηρία παωεύσασα και τιμωροΓ και άτιθά-, σοι εOνεσιν ει έπανόρθωσιν έκδεδωκυΐα τή παντοί^ 241,1 Λ τών προνοουμένων έπί το κρεϊττον μεταγωγή καί τή αιχμαλωσία ήφίει και πρδ την προτέραν έπιεικώ έπανήγεν ευπάθειαν, δρα τών θεολόγων ει δ Ζαχαρία ενα τών πρώτων ώ οίμαι και περί θεόν άγγέλιον (κοινδν γάρ ώ εφην έστι πασι το τή αγγελική επωνυμία 4~ ~,-δ αΰτοδ Oεο5 μαθόντα τού περί τούτου « Παρακλητικού » ώ είρη-ται α. λόγου », έτερον οέ τών ύφειμένων αγγέλων πρδ ύπάντησιν τοO πρώτου προπορευόμενον ώ πρδ

MVaQ H O PBW

49 πα'Λιύουσα M (άτ:Οασοι Q : άτιθάσσο:; cett v praeter B (άντ<-Οάσοι)

241,3 επαν^γαγιν MVaQBWv (cf. 2GI,4) || 4 ο oui 11 | των ποώ-των W corr in τον πρώτον ₩V | 5 άγγίλων corr in αγγίλον W8 j| post αγγιλον ca 23 lilt eras W1 | post ϊφην add ιπάνω Sin || 0 το τη -έπω·/υρία : αυτή ή ιπωνυμία Sin | τό oin W add το ονομα ₩ || post ιπωνυμίατ addi vult ιπώνναον Lang. Aliquid eius modi dcesM constat. II ιύαγγίλικη; B | ante 0«ou add του H || 7 μ,χOοντα post αυτού coll II |, 9 του : το M om Va

241,7 : Zach. 1,13.

1. Qu'il s'agisse de l'incarnation ou des interventions de Yahvé dans rAncien Testament, des qu'apparait b φιλανθρωπία, noue quittons le plan intemporel, qui est le plus souvent celui de Denys; pour une référence explicite ï l'histoire. Sans exposer aussi claim nient qu'Irénée ou même qu'Origcnc (c/. Da n iél o v , *Orig.*9 p. 125 sq.) le theme de la « pédagogie divine I» — ce terme n'étant guère employé chez lui que pour désigner les punitions d'Israël, sans référence à une évolution progressive de l'humanité ni meme à un passage pro·! prement dit do F attente» à la «réalisation» —Denys indique (Ecc/.. *hier.,* V, i, 2. 501 b) la supériorité de la hiérarchie «OcclésiasJ tique:, par rapport à la hiérarchie «légale», niais en termes qui ne signifient guère plus au total qu'une différence de «degré·.

pour les hommes ayant infligé une leçon 2 à Israël pour le ramener aux saintes voies du salut et l'ayant livre pour sa correction à des peuples vengeurs et cruels afin de con-
ii! A vcrtir et d'améliorer totalement ceux sur qui veillait sa Providence, le délivra de sa captivité et eut la complaisance de le ramener à son ancienne félicité, l'un des porte-parole de Dieu, Zacharie, apprend par une vision que l'un des premiers, je crois, parmi les Anges ', un de ceux qui vivent auprès de Dieu (comme je l'ai dit, ce nom d'Ange est commun, en effet, à tous les esprits célestes }, reçoit à ce sujet de Dieu lui-même des *paroles,* comme il est dit, *bien consolantes* ·, et qu'un autre Ange, appartenant aux formations subordonnées ·, s'avance au

Bien qu'il dépasse la «frontière entre créature et Créateur», le ‹Jésus» de Dcnys, initiateur commun de toutes les hiérarchies (à des degrés divers d'explicitation), ressemble parfois au Vcrbo do Philon, «chef des Anges» et «messager du Soigneur» (.4//. *Leg. Hcr.f* 205). 11 semble qu'Origène ait mieux distingué les lumières propres aux deux Alliances (c/. Daniélou, *op. cil.,* p.131-132).

2. Le verbe zaïScvsi? est pris au sens fort qu'il a toujours dans les Septante (c/. *Os.,* VII, 12). En *Luc,* XXIII, 16, il signifie, dans la bouche de Pilate, une vive admonestation précédant une mise en liberté.

3. Dans la première vision de *Zacharie* |I, 7 sq.), Phomme qui « se tient debout parmi les myrtes » est appelé Γ« Ange de Yahvé » ; mais, plutôt qu'une personnification humanisée de l'invisible, il représente un personnage important de la Cour céleste, qui commando aux « cavaliers », donne dos ordres à l'Ange o mesureur et défend Josué contre le o satan x que les Septante appellent ὁ διάιο-)o; (III. 1-9}. On sait quo *Jude* (9), qui dépend dos apocryphes juifs, attribue cette dernière fonction à ΓArchange Michel, celui que *Daniel* (X, 13) compte parmi les «premiers princes».

6. Kû/e *supra,* ch. V.

5. Ces paroles, annoncent, après soixante-dix ans d'épreuves, l'apaisement de Yahvé cl la restauration du temple. Elles ne s'adressent pas individuellement au Prophète, mais prennent la forme d'une proclamation publique, dont le héraut est !'« Ange de Yahvé o (ZacA., I, 13-16).

6. Ici le supérieur et l'inférieur portent expressément le même nom d'‹ Anges ». *Zacharie* est bien, avec *Daniel,* l'une des sources

ἐλλάμ-ψεω υποδοχήν καί μετάληψ-.ν, ειτα προ αὐτοΟ
τήν Οείαν βουλήν ὠ προ ιεράρχου μ,υούμενον καί
το μυήσαι τον θεολόγον ἐπσφεπόμενον ὀτι « Κατακάρ-
πω κατοικηΟήσεται ‘Ιερουσαλήμ, ἀπο πλήθου ἀν-
Ορoίπων. » Ετερο δε τών θεολόγων Ιεζεκιήλ καί
προ αυτή φησι τοὑτο πανι^ρω νενομοΟετήσΟαι
B τή τοϊ Χερουβίμ ἐπιб'εόηκυία υπερενδόξου Οεό-
τητο . Τον γάρ Ισραήλ ὠ είρηται πατρική φιλαν-

MVaQ H O PBW

12 post Οίολόγον add δ« cî8<ν α3:ό> (scii, glossam) Sin || ἐπιοτρε-φόμίνον Va H χαταζάωτο; M (COIT ni rcc U v) B |[13 ζατο·.χ:βΙψ«ἀΐ Va H 14 ανθρώπου O | ante Ἰεζίζιήλ add ὁ ρεγα Sin | 15 ν»νομοΟε-τήοΟχ: P (corr e -ϊίσΟαι) : ητα: MVaH -εϊτχι Q νοιχοίΙετηΟηναι OBW. Dc perfecti ustfCf. 137,44); 240,44 ; 561,28 || 16 t ›|ç om MVa || 17 πατρική : στρατηγική M

12 : Zaeh. 2,8 || 16: Cf. Ez. 10,18.

de l’angélologic juive, et l'on a souvent noté que, comme pour les visions *d’Ézéchiel, cotte* représentation apparaît dans un cadre mythologique assyro-babylonien.

1. En traduisant par «grand prêtre», on suggérerait une simplo analogie avec la hiérarchie ecclésiastique, l’Ange subordonné ressemblant alors à un homme qui reçoit l’illumination baptismate *(cf. Eccl. hier.,* Il, n, 1, 393 a). Cet usage analogique se justifierait par les considérations du chapitre XII *(vide infra,* 292 c sq.) sur l’opportunité d’appeler « Anges» les grands prêtres (ou évêques) de la hiérarchie terrestre. Mais le « hiérarque » est par définition le «chef de hiérarchie», à quelque niveau qu'on Je situe *(cf. Eccl. hier.,* VT, i, 5, 505 a-b : a De même que nous voyons toute hiérarchie dépendre do Jésus, ainsi chaque hiérarchie a pour terme propre son hiérarque »). La fonction de ce chef sera symbolisée un peu plus loin (241 b-c) par le port du manteau et de l'étolo. Pour l’application du mot ·; hiérarque u aux hiérarchies célestes, *vide infra,* XIII, 3 et 4 (304 b et 305 d).

2. Le texte do *Zach.,* Il, 7-8, décrit, en effet, un Ange supérieur, qui, tel un monarque, ne so déplace pas, un messager qui va et vient et un inférieur qui exécute les ordres (x Et voici, l'Ange qui me

devant du premier comme pour accueillir l'illumination et en prendre sa part, l'Ange supérieur, à litre de hiérarque \ l'initiant ensuite à la décision divine et l'inférieur retournant alors sur ses pas 2 pour enseigner mystérieusement au porte-parole de Dieu que *Jérusalem sera abondamment repeuplée (l'une multitude d'hommes 3.* — Un

Îzéchiel aul,c porte-parole de Dieu, Ézéchiel, dit, lui aussi, que celte loi a été très saintement

B instituée par la Déité qui est élevée au-dessus des Chérubins et surpasse toute gloire. Car lorsqu'elle ramena

parlait sc tenait immobile et un autre Ange s'avança au devant de lui. Il dit à ce dernier : Cours, parle à cc jeune homme...»). Encore que le rôle de l'intermédiaire ne soit pas nécessairement vis-à-vis do l'exéculant celui d'uu supérieur (il pourrait n'étre qu'un simple * courrier» et. ne point correspondre, par conséquent, à la fonction •moyenne» que saint Thomas caractérise comme *praebere jacui· Mem ad implendum, toc. cil.,* art. 6|, on voit nettement apparaître ici des notions empruntées a l'ordro hiérarchique d'une Cour souveraine, avec son administration en forme d'échelle. Mais on notera surtout qu'au schème linéaire de la transmission du rayon lumineux à travers des écrans successifs *(vide infra,* XIII, 3, 300 d sq.), qui correspond à ce que nous avons appelé la perspective intemporelle et métaphysique, se substitue, dès qu'il est question de la ♦philanthropie o de Dieu et de son intervention dans Γκ histoire », une tout autre image où les « médiateurs», comme Moïse sur le Sinaï, › s'avancent au devant » de la Révélation et «retournent sur leurs pas » pour lu diffuser *(cf.* Gkégoikr ok Nysse, *Vita Moysi,* 376 b-c). Go mouvement de va-et-vient (qui évoque à la fois celui des philosophes de Platon, e sq., et celui des *logoi* de Philon, *Somn.,* I, 146-147), sera précisé, en ce qui concerne le «grand prêtre», en *Eccl. hier.,* II, n. 8 (397 c) ; « L'initiation achevée, après cire descendu vers les réalités de second ordre, le grand prêtre s'élève do nouveau et retourne à la contemplation des réalités premières... » Il ne peut s'agir ici d'un simple messager mais bien d'un supérieur qui condescend à illuminer des inférieurs.

3. Zuc/i., II, 8 (trad, des Septante. L'hébreu porte : « Jérusalem doit rester ouverte, a cause de la grande quantité d'hommes et de gros bétail qui sera au milieu d'elle. » Une fois le temple rebâti, Yahvé sera, en effet, pour la ville sainte, comme une « muraille do feu », verset 9).

Ορωπία διά παιόεια έπί το κρείττον μετάγουσα δικαιοσύνη Οεοπρεπεϊ των ύπευΟύνων άποκρίνεσΟαι τού άνευΟύνου ἐ̃όικαίωσε τοΟτο αυειται πρώτο μετά τά Χερουβίμ ό τήν οσφΟν σαποείρω διεζωσμένο ό τον ποδήρη κατά σύμβολου ίεραρχικον ένδεδύκει, τού δέ λοιπού αγγέλου , οι τού πελέκει είχον, ή θε^α ταξιαρχία κελεύει προ τοΟ προτέρου μυεϊσΟαι τήν περί τούτου θεοκρισίαν. Τώ μέν γαρ εφη μέσην διελθεϊν τήν Ιερουσαλήμ καί δοΰναι σημείον ει τά μέτωπα των ανεύθυνων άνόρών, τοΓ άλλοι δέ « ΠορεύεσΟε ει τήν πόλιν όπίσω αύτοΟ καί κόπτετε καί μή φείοεσΟε τοι οοΟαλμοϊ υμών», επί δέ πάντα ἐ̃φ οΰ έστι το σημεϊον μή οέγγισητε.» Τί αν τι ειποι περί τοΟ φήσαντο αγγέλου τώ Δανιήλ « Ἐξήλθεν ό λόγο » ή περί αύτοΟ τοΟ πρώτου το πυρ έκ μέσου των Χερουβίμ άνειληφό-

MVaQ N/iiic ab ένδϊδύχε·. 211,22)H (usque ad 244,22) O PBW

21 τά om MVa Q O | 22 ο : ώ Va || 23 τού all om MVa |' πελύκα; Q ;| 26 post δοΰναι add το Qv | 28 Si om M || πορiύεσύαι MVaQR || 29 φχίδ«σθαι Va φ<:δω·?τα οί ύφ6αλ|χοί Sin || 30 is' οι v || 31 ἐ̃γγισητβ MVa || 32 αντου : του άλλου Sin

21 sqq: Eζ. 9,2 sqq. | 32 : Dan. 9,23 ῄῠ || 32 sqq. : Cf. Ez. 10,6 sqq.

1. *Ézéch.,* IX, 1-3. Le texte des Septante favorise l'interprétation de Dcnys qui assimile le transmet tour des ordres divins à celui que le prophète appelle * Gloire de Yahvé », c'cst-à-dirc, comme dans les livres plus anciens, le signe visible de Dieu lui-même, mais qui devient ici le « hiérarque » des Chérubins. En réalité Γ« homme » qui emporte le Prophète « entre ciel et terre » pour lui révéler toutes les turpitudes d'Israël est décrit comme mi-feu mi-vermeil (VIII, 2) ; c'est bien le même qui siège sur un tronc do * saphir n |T, 26 ; X, 1). Il n'n évidemment aucun rapport avec « l'homme vêtu de lin ;* qui porte « une écritoirc de scribe à la ĉeinture En X. 6-7, cet olltcier d'administration sera nettement distingué des Chérubins, eux-mêmes subordonnés à la « Gloire de Yahvé ».

Israël, comme on l'a dit, selon l'amour paternel qu'Elle porte aux hommes, h une meilleure conduite par la leçon qu'Elle lui infligea, Elle ordonna, selon la justice qui convient à Dieu, que les innocents fussent séparés des coupables. Or de cette décision le premier qui reçoit le mystérieux avis est, parmi les Chérubins, celui qui a les reins ceints de saphir et qui a revêtu un long manteau, symbole de sa dignité hiérarchique, mais, en ce qui concerne les autres Anges, ceux qui portent des haches, le Principe divin de tout ordre prescrit que celui qui les précède les initie à cette décision divine 1. C'est à lui, en effet, qu'il ordonne d'aller à travers Jérusalem et de marquer les innocents d'un signe au front, mais aux autres il commande : *Parcourez la ville à sa suile et frappez. N'ayez pas un regard de pitié... Mais quiconque portera la marque Cau front, ne le louchez pas* a. - Que dire de l'Ange qui

Autres exemples scripturaires.

annonça à Daniel : *Une parole a été. cause* 2, ou de celui qui, le premier, *prit du feu entre les (herubins* 4, ou

2. IX, 4. Cette « marque » est un « tau » (en formo de croix).

3. *Dan.,* IX, 23. Le livre de *Daniel* est très important pour l'histoire de l'angélologie ; composé sous sa forme actuelle vers le début du ne siècle av. J.-C., il porte sans doute la trace d'influences iraniennes ; mais le P. de Menasck (ail observer que les Anges qui y apparaissent, sous des noms que reprendra le Nouveau Testament [Gabriel et Michel) — *Tobie* y ajoute celui de Raphaël, » l'un des Sept toujours prête à pénétrer auprès do la Gloire du Seigneur» *(Tob.,* XII. 14) — ne sont ni des » divinités mineures » ni des « aspects » ou hypostases du Dieu unique (Inlr. à l'édition do *Daniel,* Bible de Jérusalem, 1954, p. 14). J.e livre non canonique *<VIÏénoch,* qui, comme *Esdras IV,* complete la liste des noms angéliques, est sans doute à peu près contemporain. — Dans le passage qu'invoque ici Dcnys, Daniel vient de supplier Yahvé d'épargner son peuple ; Gabriel, fondant sur lui «en plein vol», lui apporte l'oracle (la «parole émise» des le début de sa supplique), c'est-à-dire la prophétie (obscure en elle-même et dont, le texte est mal conservé) concernant les tribulations prochaines d'Israël jusqu'à la ruine et à la dispersion.

4. *Éz.,* X, 2. 11 s'agit de « l'homme vêtu de lin » (dont Denys,

το ἡ το τοὺτου περισσότερον ει εὺτα ια αγγελική ἀπόδειξιν ὁτι τά Χερουβίμ. ἐμβάλλει το πυρ ει τα χεῖρα του την αγίαν στολὴν ενοεουζοτο η περὶ του κεκληκότο τον Οειότατον Γαβριὴλ και φήσαντο αὺτφ « Συνέτισον ἐκεῖνον την ορασιν » ἡ οσάι ἀλλα προ των ιερὼν θεολόγων εἰρηται περὶ τή των οὺρανίων ιεραρχιὼν θεοειδοὺ εὺκοσμια , προ

MVaQ N O PBW

.35 post δτι add καί M | 36 <:σδίδνχότ$ M (corr in rec) |; 40
χιών: θιαρχιών M Va

38 : Dan R, 16.

d’après la mention du «long manteau» dans la version «les Septante, fait un ‘•hiérarque») ; Yahvé (ou sa « Gloire», car le texte semble bien ici les identifier, *cf.* IX, 3 cl 4) lui ordonne de prendre le feu sous les roues des Chérubins ; niais c’est un des Chérubins lui-même qui remet au « scribe » (dont l’écritoire indique bien la fonction) le charbon ardent qui purifiera la ville.

1. Sur le fait même du Γ« ordonnance », Γaccord est facile entre les auteurs, mais ils différent quant au détail. Dans son ParadÎfll (XXVIII, 130-139), Dante, qui suit l’ordre dionysicn, imagine Gré-'I goirc le Grand découvrant qu’il s’est écarté de Dcnys et « so raillant lui-même». Saint Thomas (Sum. *tk.. la,* qu. CVIII, art. 6) pense cependant que l’ordre grégorien, lequel repose sur des bases scrip-\ turaires (en particulier *Colos.9* I, 16), n'est aucunement q incongru» lorsqu’il subordonne aux Dominations (qui « définissent et prescrivent ce qui convient aux fonctions sacrées ») les Principautés (qui sont bien à leur place après les Dominations, en tant qu’elles a commandent aux bons esprits »), les Puissances (dont le rôle est d’écarter les mauvais esprits, *cf. Bom.t* XIII, 3-4), les Vertus (qui opèrent des miracles en agissant sur les corps), enfin les Archanges. et les Anges, qui annoncent aux hommes des vérités supra-rationnollcs et rationnelles— Rufus, dans ses *PUrophories,* prête à .lean ΓEunuque une vision où marchent, en tête des élus, les Anges, les

encore (ce qui démontre plus remarquablement la belle ordonnance des Anges [2] de cette scène où l'on voit les Chérubins remettre le feu entre les mains de l'Ange qui a revêtu la belle étole [2], ou de celui qui, ayant appelé le très divin Gabriel, lui dit : *Donne-lui l'intelligence de cette vision* [3], ou de tous les autres récits que nous font les saints porte-parole de Dieu concernant cet ordre harmonieux et déiforme des célestes hiérarchies, auquel s'as-

Archanges, les Puissances, les Dominations et les Gloires (Δο'ξάι), cependant qu'en queue de cortège viennent les Chérubins et les Séraphins précédant le Christ et sa Croix, et que des « trônes » sont préparés au ciel pour le Jugement dernier. On ne voit guère la relation possible entre les textes dionysiens et l'image de ce cortège apocalyptique (où les « Apôtres », les « Prophètes », les « Martyrs » et les « Justes » viennent s'insérer entre les Gloires — inconnues de Denys — et les Chérubins). Honigmann (*Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys,* Bruxelles, 1952) en tire cependant argument pour identifier l'Aréopagite avec le monophysite Pierre (cf. Roques, *Pierre l'Ibérien et le « Corpus » dionysien, Rev. hist. des rel.,* 1954, et Grumel, *Autour de la question dionysienne,* I : *Sur un essai d'identification, Rev. des ét. byzant.,* 1955, p. 21 sq.).

2. *Éz.*, X, 7. *Vide, supra,* p. 126, n. 1 et 4. En rappelant le port de l'étole, Denys suggère que ce fonctionnaire à la robe de lin pourrait bien être le « hiérarque » des Chérubins. Le στολή des Septante est aussi le vêtement du « Vendangeur » d'*Is.*, LXIII, 1, symbole du Christ comme grand-prêtre par excellence. *Vide infra,* XV, 4, 333 a.

3. *Dan.,* VIII, 16. Le visionnaire vient de contempler un bélier à deux cornes (symbole des Perses et des Mèdes), puis un bouc qui détruit le bélier (et qui représente Alexandre) ; il a vu la corne du bouc se partager en quatre et l'une des quatre, ayant grandi sur l'univers entier, « renverser à terre la vérité » (c'est le Persécuteur qui annonce « la fin de la colère ») ; il a entendu des Anges (appelés par Daniel des « saints ») qui s'interrogent entre eux sur la durée de l'épreuve finale; l'un de ces « saints » répond qu'« après deux mille trois cents soirs » le sanctuaire sera restauré. C'est alors que Gabriel s'approche et qu'une « autre voix » se fait entendre (peut-être celle de l'esprit de rang supérieur qui vient d'annoncer la date de la restauration), lui ordonnant de révéler à Daniel le symbolisme de la vision.

ήν ή τή παρ' ήμίν ιεραρχία εύτα ιά κατά το δυνατόν άφομοωυμένη τήν αγγελικήν εύπρέπε-αν ώ έν εϊκόσιν έ ει, τυπουμένη δι' αυτή καί αναγόμενη προ τήν ύπερούσιον άπάση ιεραρχία ταξιαρχίαν ;

257,4 B IX (1) Λοιπό ήμϊν ει θεωρίαν ιεράν διάκοσμο ότά αγγελικά συγζλείων ιεραρχία ό πρό τών θεοειδών αρχών αρχαγγέλων τε και αγγέλων διακοσμούμενο . Καί πρώτα μέν είπεϊν άναγκαΐον οΐμαι κατά το έμοί δυνατόν τά τών άγιων αύτών έπωνυμιών έκφαντορία . Έκφαίνει γάρ ή μέν τών ούρανίων άρχών το Οεοειδώ αρχικόν καί ηγεμονικόν μετά τάξεω ιερά καί ταϊ άρχικαΐ πρειτωοεστάτη δυνάμεσι καί το προ τήν ύπεράρχιον

MVaQ N O PBVV

41 ήμών W U 13 ttxiecv: τάξει Sin | τυπουμε'νην Va || St' -άν«γομε'·/η om M (sed sscr) | άναγομεκην Va || 44 ταξιαρχίαν ont M add m roc

257,4 capitulo proem πίρι τών άρχών ζ,α: τών αρχαγγέλων και τών αγγέλων καί περί τη τελευταία αύτών ιεραρχία codd (sed τών αρχών xatom Va) ll 4 ίεράν om M Va || & om M | G αρχαγγέλων : αγγελικών M Va H 7 πρώτον Sin (cf 144,35) || 8 ίμοί : ήμίν Sin || 9 ίμφαίνί·. PB || ή [/εν : ημιν N || 11 άρχιζα: M (sed corij || 12 πρεπωδεστάτη NO : πρεπωδεστάται; MVa PBW -οtç Q

1. En fait la hiérarchie ecclésiastique est moins strictement ordonnée que celle des Ange? et l'ait placo à maintes dissymétries et discontinuités (c/. Roques, LrmV. *dion.,* p. L9G sq.|. Elle n'imite que partiellement la splendeur angélique par un mouvement › hélicoïdal » décrit dans *Div. nom.,* IV, 9 {705 a-b). *Vide infra,* XV, 1, 328 c, et la note *ad toc.*

2. Sur la place des Anges et des Archanges, Grégoire le Grand et Denys sont d'accord, mais l'ordre grégorien (comme celui qu'indique Jean Ciirysostome, *Cat. bapt.,* VII, 20, cd. Wenger, p. 238 ; *cf..* avec une variante, l'énumération *hicomnrMiensibUîtè.* IV,

simile, autant qu'elle le peut, la belle ordonnance de notre propre hiérarchie, pour posséder la splendeur angélique, étant marquée de son empreinte et élevée par elle vers le Principe suressentiel ordonnateur de toute hierarchic 1 ?

B I i dernière hiérarchic.

tX (1) Il nous reste à saintement contempler la formation qui est la dernière des hiérarchies angéliques et qui se compose des Principautés déiformes, des Archanges et des Anges2. Et d'abord il est nécessaire, je crois, de dire, autant

Symbolisme des noms de la dernière hiérarchie : les Principautés.

que j'en suis capable, ce que révèlent les saints noms qu'on leur a donnés. Celui des Principautés célestes signifie, en effet, leur principal et leur hégémonie déiformes qui s'exercent dans un ordre sacré, lequel sied parfaitement à des Vertus 3 chargées de

729 b) élève les Principautés à un rang supérieur, apros les Dominations cl avant les Puissances, et leur attribue la fonction de présider à tous les »:bons esprits n *(vide supra,* p. 127, n. 1), Les textes d'Æph., I, 21 (qui situe le Christ ὑ-ε^ά·/ω πάση «ρχή χαί ἐξουσία χαί Suviuco; χαι ζ.υριότητο) et de Co/., 1, 16 (qui declare que tout a été fondé en Lui, site θρόνο: ££ κυριότητα tetc αρ·/α· cVte ἐζουοίαι) intervertissent Puissances et Principautés, le second (qui suit l'ordrc descendant) faisant glisser les Puissances immédiatement avant les Archanges et lus Anges, tandis que le premier semble justifier Denys en remontant des Principautés aux Dominations (les Trônes étant cette fois omis, comme le sont dans les deux versets Chérubins et Séraphins). Saint Thomas *(Sum. th., la,* qu. CV11I, art. 6) fait observer qu'en raison même de leurs dénominations (latines), il est normal de subordonner immédiatement les Principautés (qui «sont les premières à exécuter les ordres divins») aux Puissances (dont la fonction est « d'imposer l'ordre aux inferieurs x). Mais Grégoire a de sérieux motifs de considerer les Principautés comme chefs do tous les agents d'exécution. En ce cas, comme le suggère le texte de CoL, 1, 16, les Vertus (préposées selon Grégoire à la production des miracles) prennent rang en tctc do la dernière hiérarchie, dont la tache est, en toute hypothèse, l'opu.ç *executions*

3. Au sens général du terme *(vide infra,* ch. X1J.

αρχήν αυτά τε δλικώ έπεστράφθαι και έτέρώ άρχικώ ήγεϊσΟαι καί τδ -προ αυτήν εκείνην ώ δυνατόν άποτυποΟσΟαι τήν άρχοποιδν άρχήν άνα οαίνειν τε τήν υπερούσιον αυτή ταξιαρχίαν τί των αρχικών εύκοσμία δυνάμεων.

C (2) 'II δε των άγιων αρχαγγέλων όμσταγή μέν έσϊ ταϊ ούρανίαι άρχαϊ ' ε'στι γάρ αυτών τε καί τώ άγγέλων ώ εφην ιεραρχία μία καί διακοσμήσω Πλήν έπείπερ ούκ έστιν ιεραρχία μή και πρώται καί μέσα καί τελευταία δυνάμει εχουσα, ή τώ} ^/αγγέλων άγια τάξι κοινωνικό τή ίεραρχικί μεσότητι των άκρων αντιλαμβάνεται. Ταϊ τε γά| άγιωτάται άρχαϊ κοινωνεϊ καί τοϊ άγίοι άγγέ} λοι, ταϊ μέν οτι προ τήν υπερούσιον άρχήι άρχικώ έπέστραπται καί προ αυτήν ώ έφικτδ άποτυπούτα· καί τού αγγέλου ενοποιεί κατά τά

MVaQ N O P1JW

14 MV<i I *i/Λίνων Q* | 16-17 τη - ταξιαρχίαν : α5τη *η* τί» αρχών τά :; (post ταξιαρχ. inlerpuiix) O ‖ τή; ...-ευκοσρΐα; Siu τήν..; i-jxojutav M\ a i| de constructione infinitivi άναβαίνειν cf. prae p. 59 J 20 άχγίλων vox et angelos et archangelos significat ci 240,18 ‖ 22 εχουσα post παώτχ; coll P, uthialum fugiat ‖ 23 άγ<«Ί *Γ.ζω-.η* Sin H 24· τα:; : τα; M (sed eorr) ‖ τε om P |, 25 ίερωτάταε MVa P v. 1. antiquissima ci. Max ad loc

1. Cet élément de commandement est le seul que retienne sain Thomas *(loc.* cri.). Si l'on substitue les Vertus aux Principautés, oi retiendra qu elles ont puissance sur la nature corporelle « et qu'a opérant des miracles elles k ouvrent la voie au message des changes et des Anges ».

2. Le commandement comme tel importe moins à Denys que ll participation qu'il révèle (en style platonicien) à la Théarchie elle! même comme principe premier, ou à Jésus comme hiérarque uni

commander1, le fait qu'elles se tournent, tout, entières vers le Principe plus que principiel et qu'exerçant un principal sur les autres elles leur commandent, — qu'elles reçoivent, autant que faire sc peut, l'empreinte de ce Principe même d'où vient tout principe, — et qu'elles le révèlent comme Principe ordonnateur suressentiel par la belle ordonnance de leurs puissances principautaires

C, 4 , (2) Les saints Archanges ont même es . rc langes. Principautés célestes3; comme je l'ai dit, les uns et les autres ne forment, en effet, avec les Anges, qu'une seule hiérarchie et disposition ·. Mais, puisqu'il n'est aucune hiérarchie qui ne comporte des Vertus premières, médianes et dernières, le saint ordre des Archanges, par sa situation médiane dans la hiérarchie, participe également aux extrêmes : il a, en effet, des caractères communs h la fois avec les très saintes Principautés et avec les saints Anges, — avec les unes parce qu'il s'est tourné de façon principielle vers le Principe surcsscnlicl. qu'il reçoit son empreinte autant qu'il peut, et qu'il unifie les Anges en vertu des pouvoirs

verset (c/. *Ecd. hier.,* V, i, 5, 505 a-b : les rites par lesquels le grand prêtre confère aux fidèles l'initiation perfective n'ont pas pour seul rôle de transmettre, au niveau humain, la lumière reçue des Anges, après l'affaiblissement lie aux résistances de la matière ; ils sont d'abord, dans cette matière même, c les images do la Puissance théarchiquc »). Sans accorder â Ivanka que le contenu dos vérités transmises se réduise à la connaissance de l'ordre hiérarchique comme tel (vide *supra,* p. 89, n. 3, et p. 113, n. 2}, on peut noter l'insistance de Denys sur le thème de la «belle ordonnance des puissances princïpautaires » comme marque significative de la participation des Principautés au Principe de tout principe.

3. Sur l'égalité «le rang, affirmée avec insistance pour chacune des hiérarchies {alors que saint Thomas identifiera expressément la *diversitas ordinum* à une *diversitas graduum, loc. cil.,* art. 2), *vide supra,* 201 a et 240 a.

4. Ici les deux termes sont synonymes (c/. Roques, *Univ. dion.,* p. 56).

εὐκοσμου αὐτή καί τεταγμένα καί αοράτου
ηγεμονία, τοΐ δέ ότι καί τή ὑποφητική έστι
τά εω, τά Οεαρχικά ἐλλάμψει ἱεραρ/ικώ οιά
D τών πρώτων δυνάμεων ὑποοεχομένη καί τοΐ ἀγγε-
λοι; αὒτά ἀγαθοειδώ ἀγγέλλουσα καί οι’ αγγέλων
ἡμΐν ἀναφαίνουσα κατά την ἱεράν ἑκαστου τών
Οείω ἐλλαμπομένων αναλογίαν. Οἱ γάρ ἀγγελοι,
καθώ ήόη προειρήκαμεν, συμπληρωτικώ ἀποπε-
260,1 Λ ρατοΟσιν τά ολα τών οὐρανίων νόων διακοσμήσει^
κατά τδ τελευταίων ὼ ἐν οὐρανίαι οὐσίαι ἐχοντε
την αγγελικήν ιδιότητα καί μάλλον -προ ημών,
ἀγγελοι παρά τού προτέρου οικειότερον ονομαζό-
μενοι βσω καί περί τδ ἐμφανέστερον αὐτοΐ ἐστιν

MVaQ N O PBW

30 τή : τοΐ M (corr ni rec) || 31 post τά >»; add και W || ἀρχη κώ Sin || 33 αὒτά M (sed corr) | 35 Oiίων XVν || i/.λάαὑίων XX' | oi : <ϊτι P | 36 ή3η om MXΰ» Sin | συμπλζΰωτ:κι3 : Omfoiwôoç (vel μίγαλοπρίΠω) Sin
260,1 ολα : αλ/.α Sin (sod add. πάσα ante τά) J 3 ήαα MX a | post ήαών add Ικφαντοριζοΐ Q1 O || 4 Χγγελοι coll aille oixstfcCM) O H παρά τού προτίρο»; : τΛν ποοτέ^ων O Q2 (corr. e παρά τού πο.) | post προτίρου add εχ^αντοριζοί P ί'χ^χντοριχοΐ τών zpotcpMV N | At haec mihi sententia esse videtur : habentes angelorum pro prielalcs ut minime, si ad coelestes spectas, ita magis pre nostra inleiligentia. Tali praepositionis usu (de quo cf. praef) non perspecto Byzantini sententiam mutaverunt

1. Le caractère intermédiaire des Archanges est ici défini d’uut façon qui respecte au maximum leur « égalité de rang » avec let Principautés et les Anges : comme les premiers, ils portent l'citt preinte de Dieu à titre de Principe ordonnateur ; cumme les second», iis participent, â sa fonction manifestatrice et illuminatricc. Sain! Thomas, qui se réfère davantage au modèle d'une société humaim

de commandement qu'il exerce dans l'ordre et l'harmonie, de façon invisible, — avec les autres parce qu'il appartient. lui aussi, à l'ordre des interprètes, parce qu'il reçoit hiérarchiquement les illuminations théarchiqucs par l'cn-
D tremise des premières Vertus, qu'il les annonce bénévolement aux Anges et, par l'entremise des Anges, nous les manifeste, proportionnellement aux saintes aptitudes qui permettent à chaque être de recevoir les lumières

Les Anges.

divines ». Les Anges, en effet, comme nous
A l'avons déjà dit, complètent et terminent toutes les dispositions entre lesquelles se répartissent les esprits célestes, car ce sont eux qui, parmi les essences célestes, possèdent les derniers la propriété d'être messagers et surtout de notre point de vue, car, si le nom d'Anges leur convient plus proprement qu'à ceux qui les précèdent, c'est dans la mesure où leur hiérarchie s'applique aussi à ce qui est plus manifesté [3] et concerne

où la hiérarchie prend un aspect plus rigoureusement scalaire, voit à la fois dans les Archanges les o chefs des Anges» et les messagers (ou « Anges :·) dos Principautés, c'est-à-dire des exécutants qui sont en même temps, par rapport à leurs propres subordonnés, de véritables a contremaîtres ». Si Ton admet l'ordre grégorien, n'ctanl plus liés aux Principautés (qui se situent beaucoup plus haut), ils sont moins les « chefs des Anges » que des « Anges-chefs », c'est-à-dire des exécutants de première classe, chargés des missions les plus importantes |/oc. *ci/.,* art. 5).

2. C'est-à-dire la hiérarchie à laquelle ils appartiennent et qui réunit les trois derniers ordres, à la fois commandants et révélateurs, mais ayant pour tâche essentielle la communication avec les hommes.

3. Plus « manifesté », mais en même temps plus imparfait. Comme le fait observer Roques (L'm'o. *dion.,* p. 144, n. 12), dans la perspective dionysienne, que précise la *Théologie mystique,* III {1033 b-c), o le discours, en multipliant les explications de Dieu, multiplie aussi les voiles qui le dérobent à nos regards. L'union à Γ Ineffable s'obtient par le Silence et Γ Inconnaissance ». Bien que le savoir angélique ne soit, pas « discours », sa transmission l'affaiblit aussi, encore qu'elle le manifesto davantage pour nous le rendre accessible.

ή ιεραρχία καί ιχαλλον περικόσιχιο . Ιήν αέν γάρ ύπερτάτην ό> ειρηται διακόσμησιν ώ τω κρύ- φιοι πρωτοταγώ πλησιάζουσαν κρυφιοειδώ οίητέοβ •εραρχειν τή δευτέρα , τήν δέ δευτέραν ή συιχϊ ϊοπληροΟται πρδ τών αγίων κυριοτήτων καί όυνά- ιχεων καί εξουσιών, τή τών αρχών καί αρχαγγέλων: καί άγγέλων ιεραρχία ήγεϊσΟαι, τή πρώτη υ.έν ιε- ραρχία έκφανέστερον, τή δέ ιχετ' αυτήν κρυφιοιόέ- στερον, τήν δέ τών αρχών καί αρχαγγέλων καί B άγγέλων έκφαντορικήν διακόσιχησιν ταΐ άνΟρω- πίναι ίεραρχίαι δ'/ άλλήλων έπιστατεϊν, ίν' ή. κατά τάξιν ή πρδ Οεδν αναγωγή καί έπιστροφή καί κοινωνία καί ένωσι καί [χήν καί ή παρά θεού, πάσαι ταΐ ίεραρχίαι άγαΟοπρεπώ ένδιδοιχένη και κοινωνικώ έπιφοιτώσα ρχτ εύκοσιχία ίερω- τάτη πρόοδο . Ένθεν ή θεολογία τήν καθ ήιχδ| ιεραρχίαν άγγέλοι άπονενέμηκεν, άρχοντα τού Ιου- δαίων λαού τδν Μιχαήλ ονομάζουσα καί άλλου

MVàQ N O PBW

6 μέν : μην NOν || 8 κονφοεώώ MVa | 9 δε om Va | την δέ δευτίραν. om Q (sed add in mg) || 12 ζα· άγγίλων om M W (add ꟸV | 13 uc-xf-χία : iiKχρ·/£ï M (sed x supra ει scr) || Ιχφζνιοτίρον O : έμφχνεστεραν cell (cf. 305,21) || pera ταύτην Va\V | κρυφιοε δέστετον OQ2 add in mg ut v. 1, : κρυφίωδίστερον cell v || 15 άνΟρωπείαι v |' 18 καί μβϊν η BW (sed μέν) || ante 6ιου add του MVa Q | 19 ίεοαρχιζα:; MP II post ίερχρχ·.κχ:; add ή P || 20 OW Sin : post ε^ιφΰ·.τΛσα add zxl cell W2 v I 22 post χγγίζο:; lilt 3 in fine columnae eras (απο?) N II 23 άλλου : -ου del in M

260,23: Cf. Dan. 10,13.

1. Sans marquer une coupure radicale entre deux types de connaissance et entre deux ordres de fonction (toutes les disposi-

La dernière hiérarchie préposée aux nations.

davantage les choses de ce inonde 1. Il faut penser, en effet, que, comme on l'a dit, la disposition supérieure, qui, en raison de son appartenance au premier ordre, est. tout proche du Sanctuaire, initie mystérieusement la deuxième, que la deuxième, qui se compose des saintes Dominations, des Vertus et des Puissances, commande à la hiérarchie des Principautés, des Archanges et des Anges, de façon plus manifeste que la première mais plus mystérieuse que celle qui vient ensuite, — qu'enfin la disposition révélatrice des Principautés,
B des Archanges et des Anges est préposée, par l'entremise mutuelle de ses membres ;* aux hiérarchies humaines, afin que se réalisent, de façon ordonnée, aussi bien l'ascension vers Dieu que la conversion, la communion et l'union à Dieu, et, en même temps, venant de Dieu, bénévolement octroyée à toutes les hiérarchies, les visitant, pour se communiquer à elles avec la plus sainte harmonie, la procession. De là vient que la Parole de Dieu ail imparti aux Anges le soin de notre hiérarchie, appelant Michel archonte du peuple juif, et d'autres Anges archontes des autres nations3, car, dit-Elle, *quand le Très-Haut donna*

lions célestes, à des degrés divers, ont rapport avec le «monde» et s'élèvent pourtant au-dessus do lui), ce texte confirme l'cxislcnce d'un domaine de « savoir hiérarchique » moins historique et temporel que celui où les Anges de la troisième hiérarchie jouent leur rôle principal de messagers *(vide supra,* p. 113, n. 2).

2. On peut éclairer ce passage par la mention qui est faite plus loin des » clameurs » qu'échangent entre eux les esprits de chaque ordre (273 b). L'intercommunication au niveau de chaque ordre — et de chaque hiérarchie — conditionne (à litre paradigmatique) Celle qui doit se réaliser sur terre au sein de l'Église militante.

3. *Dan.,* 13 et 20-21 : « L'archonte du royaume de Perso m'a résisté pendant vingt et un jours, mai? Michel, l'un des premiers archontes, est venu à mon aide. .Te l'ai laissé affrontant les rois de Perse... Je dois retourner Combattre l'archonte do Perse ; je m'en irai et voici que viendra l'archonte de Grèce. Nul no me prête main-forte, sinon Michel votre archonte» (d'après la Bible de Jérusalem,

ἐΟνών ετέρων. «Ἐστησε » γάρ ὁ υψιστο « ὁρια ἐθνώ· κατά ἀριθμον αγγέλων Θεο5. »

C (3 Et οἐ τι οαίη, καί πώ δ τών Εβραίων λαο ἀνήγετο μόνο ἐπί τά Θεαρχικά ἐλλάμψει, ἀπά

MVaQ N O PBW

24 ἰτέρου; MVa

24 : Deui. 32,8. ‖ 27 sqq. : Cf. Plalo, reap. 617 e.

mais en substituant « archonte » — le grec porte icy/o·/ — à a prince ▮ que le P. de Mesnace écrit avec majuscule quand il s'agit de Michel, avec une minuscule pour scs adversaires). Le personnage qui apparaît a Daniel, au terme d'une pénitence de trois semaines, et qui parle de Michel comme d'un auxiliaire dans sa lutte contre les archontes de Perse et de Grèce, est « un homme vêtu de lin n. L·· pro^ phète le décrit en termes empruntés à Ivzécliiel, qui évoquent à la fois les Chérubins elle Maître incandescent qu'ils entourent. 1) ressemble au « Fils de l'homme ‹ selon *Apoc.,* I, 14-15 et 11. 18.

1. *Dcut.f* XXXII, 8 (version des Septante. L'hébreu porte:. aSelon le nombre des fils d'Israël. >—« Anges de Dieu o et m (ils d'Israël ɒ» semblent bien doux corrections d'un originel ▮ fils de Dieu n — ou K de dieux » — que, dans la Bible de .Jérusalem, M. Cazklle·; interprète ainsi : » Les peuples ont un territoire délimité par lai volonté du Très-Haut, mais ils ne sont pas fils de Yahvé, ils ont! d'autres dieux en partage, vains et impuissants, pas meme dieu» Chaque peuple aura son territoire, Israël aura la terre entière»}? Sous l'influence des apocalypses juives et du moyen platonisme, Atliénagorc impartissent aux Anges le soin de tous les elements constituant lo cosmos, et Ohigexe disculpait les chrétiens de ne point vénérer les δαίμοχ qui président à la vie «le la nature (Contre Cr/s., VIII, 31, cité et commenté par Daniélou, *Originel* p. 223). Mais les Anges, dans cette perspective, président aussi; o aux sociétés et aux personnes humaines o. A cet égard la duction des Septante fait écho au *Testament de NephUdi* et au Livre *d'Hénoch* et la même croyance se trouve chez Jamblique *{De myst.,* V, 25} : χαΟ' ἑκαστον rc I0νο; τΛν ἐπί γη δ:ακιχληοιοταί τ: αὐτοί ζω·/ὀ προστάτη . *{Cf.* ci-dessous, 261 c, oiι Denys emploie le verM ἀποχλη^ώ, qui, comme le δ·.ακληοο» de Jamblique, désigne littérale^ ment un tirage au sort;. Pour Julien l'Apostat, les dieux de

aux nations leur héritage,... Il fixa leurs limites suivant le nombre des Anges de Dieu L

C La Providence unique pour toutes les nations.

(3) Et à qui objecterait : « Comment se peut-il que le peuple des Hébreux ait été seul élevé aux illuminations théarchiqucs ? », il faut

chaque nation sont subordonnés an Démiurge, « père et roi commun de tous les homme»» (Contra *Gai.,* 115 d, in Daniélou. *toc. cit.,* p. 225). MaisOniGÈNE voit dans cette division une consequence du pêché : c'est dans la mesure où les nations se sont s écartées de lOrient » (pays de la lumière) qu'elles furent livrées «à des Anges plus ou moins méchants» *(Contra Cels.,* V, 30). Bien que sa position reste assez ambiguë et que certains textes juxtaposent pour les peuples comme pour les individus un bon et un mauvais Ange, il semble bien qu'Origènc lie les faux cultes et les sciences occultes des païens soit u la malignité soit à l'ignorance de leurs o archontes ». — Le texte de *Daniel* suggère une résistance des archontes de Perse et de Grèce et saint Jérôme a de solides raisons de les considérer comme des démons contre lesquels lutte efficacement le bon Ange Michel. En sens inverse, l'interprétation thomiste, reprise par le P. de Mrsnack dans la Bible do Jérusalem, n'admettra pas une vraie lutte d'esprits, mais une insuffisante information de certains Anges concernant le mérite des nations dont ils sont pour ainsi dire les avocats auprès de Dieu. Il est remarquable (et significatif) que Denys ne fasse ici aucune allusion à de mauvais archontes (ni meme à des Anges insuffisamment éclairés). Les démons, il est vrai, sont absents de la *Hiérarchie céleste* et n'apparaissent qu'allusivement, en 433 et en 441 b-d, dans la *Hiérarchie ecclésiastique.* Les *Soms divins* nen parlent guère que pour réfuter toute métaphysique dualiste et pour montrer quo « les démons ne sont pas naturellement mauvais », que leur malice n'est que Γ» affaiblissement de leur activité naturelle », une « déviation », une »: défaillance » (IV, 23, 724 c-725 c). Seule la *Lettre VIII.* qui appello les démons « tyranniques » et «cruels» (1089b et 1097 a), les représente, dans la vision de Carpos, sous forme d'hommes et de serpents, essayant d'entraîner leur proie ; mais c'est le Dieu de miséricorde qui l'emporte et ramène finalement les pécheurs «auprès des bons Anges, amis de l'homme» (100 a-d). Quoi qu'il en soit, les Anges des nations ne sont pour lui ni mauvais ni ignorants et, comme on va le voir, le cas d'Israël n'est pas fondamentalement différent de celui des autres peuples.

χριτέον οτι αή τά των αγγέλων εὐΟεία ἐπιστασία αἰτιάσασΟαι χρή τή των ετέρων εθνών ἐπ® του οὐκ όντα θεοὐ ἀποπλανήσεω , ἆλλ αυτοὐ εκείνου οἰκειαι ροπαΐ ἐκ τή ἐπὶ το θειον εὐΟεία αναγωγή ἀποπεπτωκότα τή φιλαυτία και αὐΟαοεία και τή των αὐτοΐ δοκοὐντων Οεο-ρεπών αναλογώ σεοασαιότητι. Τοὐτο οε ααρτυρεΐται καί αὐτδ b των Εβραίων λαδ πεπονΟεναι. «'Ειτίγνωσιν» γάρ θεοΟ φησιν «ἀζώσω» καί οπίσω τή καρδία σου ἐπορεὐΟη - θὐδέ γάρ ήναγκασαένην εχοριεν ζωήν

MVaQ N O PBW

29 αἰτιασΟαβ M | ἐβνών om M (add in mg) || 30 θεοὐ om M || 31 oixgiai Q (sed corr) || 33 θεοποεπώ MVaW | 34 ἀναλίγω MVa || o= Max Sin : om eodd |' 35 ante I-ίγνωσιν add on Sin sec LXX 1

35 : Os 4,6

1. Si leurs Anges conducteurs ne sont pas méchants, les peuplai eux-mêmes, encore qu’ils aient péché selon leur propre inclinatior (le ternie se retrouve en *Eccl. hier.,* III, ni. 11, 440 c, où Dcnyï décrit l’état de l’homme aprés le péché originel, lorsqu’il s’est détourné du joug qui était source de vie, et saint Thomas — *Sum. th.t la,* qu. CXIII, art. 2, ad 2um— dira aussi que la défaillante des hommes n’est pas imputable .4 une c négligence de leurt Anges gardions, mais au fait qu’a *rudurali instinctu boni disce· dunt propter passionem peccati),* ne vénèrent les faux dieux qui parce qu’ils les croient vrais. — Le long passage de *nem^* IV, 18-35, qui ressemble à l’exposé proclien du problême du mal développe une théorie intellectualiste, plus optimiste que celle de Platon et de Plotin, et qui aboutit à une extrême atténuation de χαζὸ/ comme tel (« Tant que la privation du bien n'est que partielle, nous n'avons pas encore affaire au mal ; si elle devient totale, Il nature même du mal s'est évanouie » 29, 729 c, à comparer à *Eηη·* L 8, 13, où c'est l’âme totalement mauvaise qui cesse d’etre ami et s’anéantit ou du moins s'cnsommeille). La volonté du mal est inv

répondre que les surveillances droitement exercées par les Anges ne sont pas à incriminer si les autres nations se sont égarées à la poursuite de faux dieux, mais que ces nations elles-mêmes, de leur propre mouvement, se sont écartées de la droite élévation vers le divin, par égoïsme cl présomption, et, à la mesure de ces vices, en vénérant des réalités qui leur semblaient divines.[1] Mais il nous est attesté que le peuple des Hébreux a succombé, lui aussi, à cette tentation, car il est dit : *Tu as rejeté la science de Dieu et marché à ta guise*.[2] Il n'est vrai, en

pensable : « C'est en vue du bien que sc fait toute action... Personne n'cÎTectuo aucune operation les yeux tournés vers le mal... Le mal ne naît pas d'une tendance vers hii-mcmo niais plutôt d'une tendance vers le bien » (31, 732 h). Tout en refusant qu'une réalité mauvaise le soit « totalement, à tons égards et partout », Denys admet pourtant qu'un démon agit mal lorsqu'il va « contre cette intelligence qui lui appartient et qui a été créée déiîormc », lorsque l'âme contredit à la raison, lorsque le corps opère contre nature (32, 733 a). Mais l'œuvre rédemptrice du Christ ne rend ύ sa nature première qu'une âme déchue « presque entièrement », non point de façon radicale *(Eccl. hier.,* Ill, in, 11, 441 a-c). Et l'acte volontaire qui conditionne cette déchéance est plutôt une erreur qu'une malice *(cf.* GnéGOiBE de Nysse, *Création de. l'homme,* PG XLIV, 200 a : « Le mal serait sans force s'il no sc colorait de quelque beauté excitant le désir chez celui qui se trompe »).

2. k Tu as rejeté la science... Tu as oublie l'enseignement de ton Dieu » (Os., IV, G), — « Ephraïm... sc plaît à courir après le néant » (Os., V, 11). — u Ils ont suivi le penchant de leur cœur mauvais» *(Jér.,* VII, 24). Comme le fait observer Stiglmayr (qui ne renvoie cependant qu'au premier et au troisième texte), cette citation composite, dont on retrouve les tronçons dans trois versets de la traduction dos Septante, est caractéristique de l'usage dionysien. Ἐπιγ·/'»σιν ἀχώσ<·> est extrait du premier texte, comme Θεοῦ que Denys intercale entre les deux mots et qui ne figure, dans le même verset, que deux propositions plus loin ; ἰποριύδη; est la transposition à la deuxième personne de l'ἐ.τοpὶόΘησαν do *Jérémie* ou du xopcôtaOxc d'Osée, V, 11, qui entraîne avec lui le *ôr.lau* ; mais ce dernier terme renvoie chez Dcnys directement au τῇ; χαβδια; de *Jérémie,* le σου étant la transposition de αυτών (avec suppression du qualificatif κακῇ).

οὐοἐ δια την των προνοουμένων αὐτεξουσιότητα τὰ Οεϊα φῶτα τῇ προνοητικῇ ἐλλάμψεω ἀπαμζλὑνεται, ἀλλ' ἡ των νοερῶν ὀψεων ἀνομοιότη την ὑπερ-
I) πλήρη τῇ πατρικῇ ἀγαθότητο φωτοδοσίαν ἡ ~ w-'ζῢ.ωζ ἀμἐΟεκτον ποιεί και προ την αὐτῶν ἀντιτυπίαν ἀοιάδοτον ἡ τὰ μετουσία ποιεί διαφόρου, μικρὰ ἡ μεγάλα, ἀμυδρὰ ἡ φανα τῇ μια και απλὴ και ἀεῒ ωσαὑτω ἐχοὑση καί ὑπερηπλωμένη πηγαία ἀκτΓνο. Επεί ότι γε και των ετέρων

MVaQ N O PBW

38 οδτ« PR f| οὐδῖ-αἱτεξονσυἱτητα om W (οδτε τα inser ℣W || 46 γ£ : δε Sin, delendum suspicor

1. En *Eccl. hier.,* 11, ni, 3 (397 b-400 a), tout on parlant d'un « amour do la méchanceté» (ζα/.ια <?<>>$), assez difficilement compatible avec les formules citées p. 132, n. 1 et p. 133, n. 1, Denys corrige l'expression par la mention du regard « myope * et surtout insiste sur la continuité du don de lumière, c'est-à-dire d'une grâce qui ignore toute discrimination et se répand à la façon d'un soleil rayonnant : « Disons donc que la bonté do la divine Béatitude demeure constamment identique et semblable à elle-mcmc, répandant sans envie les rayons bienfaisants de sa propre lumière sur tout les regards intelligents. Si, par conséquent, le libre arbitre des êtrot doués d'intelligence, choisissant de lui-même, se détourne de la lu micro intelligible, ayant, par amour «le la méchanceté, fermé let puissances dont il n été doté naturellement pour recevoir l'illumination, il sc dérobe Λ la lumière qui lui est présente, et elle ne se détourne pas de lui mais l'éclaire alors qu'il est devenu myope, et lorsqu'il s'est détourné, elle accourt vers lui avec bonté... Dans son œuvre de bonté, la lumière divine no cesse de so répandre sur les yeux intelligents et il leur appartient, de saisir celte lumière présente et, comme il convient à une réalité divine, toujours parfaitement disposée à communiquer ses propres biens, n De même Pr o · c l u s parle dos dieux k également présents en toutes choses » et des choses « inégalement présentes en eux " · *hwl.* f/ι., CXLH), d'uné u illumination divine totale et massive» (χαταλώχπέτα: πάντα ἀθρδα ὑπο των Ο-ών), et de l'inaptitude des participants» (η *Zl* τών ζετι /οντων ἀνεπιτηδεώτη^) qui · éclipse le divin el Γ« amoindrit » *{Ibid.*

La liberté e^c^' ni ^ue nous menions une vie asservie et le mal a À>s®ccss't^ n* ‹lue 1® libre arbitre des êtres soumis à la Providence affaiblisse les divines clartés de l'illumination providentielle l, mais la dissemblance * entre les regards des intelligences — ou bien exclut toute participation au don surabondant
p de lumière venant de la Bonté paternelle et rend cette lumière intransmissible par suite de la résistance qu'elles lui opposent 3 — ou bien provoque d'inégales participations, petites ou grandes, obscures ou brillantes, à l'unique et simple rayon originel, toujours semblable à lui-même et surabondant Puisque certes les autres na-

CXLI1I. — *Cf. In Aie.,* 11, 274 ft In parallèle établi par Hugo Keen, *Ps. Dion. Arcop.,* p. 74-76, entre les formules prodiennes cl celles do Dtp. nom., IV, 20, IX, 4 et 10, etc). — L'image de la lumière toujours offerte s'accorde mal avec le dogme de la Prédestination et môme avec le thème mystique de la « ténèbre * (a *fortiori* avec les « nuits » d'épreuve purificatrice qu'ignoro Dcnys}. Elle sera rependant développée longuement au xv« siècle par Nicolas de Cues, particulièrement au chapitre IV du *De visione Dei* dans nos *.Morceaux choisis,* Paris, 1942, p. 382 â 385).

2. Cette o dissemblance » n'est plus la nécessaire distance entre l'imago et l'objet, mais une propriété e tyrannique » (vide supra, VIII, 1, 237 c et la note) dont la Bonté divine est totalement exempte (111,1,164 d), dont les Dominations se séparent résolument (237 c), et dont le baptême doit exclure toute trace *{Eccl. hier.,* Il, ut, 5, 401 b). Cependant)o couple dialectique « ressemblance-dissemblance » — que seul transcende le Dieu insaisissable de la vision par non-vision (Λ/j/sl. *th.,* V, 1048 b) — appartient par essence à l'ordre créé et procède de l'Un lui-mème |Dtt». *nom.,* IV, 7, 704 b). On va retrouver cette double perspective et les problèmes qu'elle pose à propos de Γ» inégalité» *{vide infra,* note 4).

3. *Vide infra,* XIII, 3, 301 a-c. La résistance de la matière est plutôt une opacité structurelle qu'une révolte maligne. Plus tributaire d'un certain dualisme orphicu-platonicien, Plotin accordait davantage à la « méchanceté « «l'une matière qui ›› importune l'âme en voulant pénétrer en elle », «pii a vole le rayon qu'elle a reçu et le rend mauvais, jusqu'à ce qu'il puisse remonter à sa source » (Enn., I, 8, 14).

4. En *Div. nom.,* VIII, 9, 897 b-c, Denys distingue deux incgali-

εθνών, εξ ών και ημεί ἀνενεύσαμεν επὶ το πάσιν
26ï,1 Λ ἑτοίμω ει μετάοοσιν ἀναπεπταμένον τοὐ Οεαρχικοϋ φωτὸ ἄπειρόν τε καὶ ἄφθονον πέλαγο , οὐκ ἐκφυλοι τινε ἐπεστάτουν θεοὶ μία οέ πάντων αρχή καὶ προ ταύτην ἀνήγον τοὐ επομένου οι καΟ ἑκαστον ἑθνο ἱεραρχοΟντε ἄγγελοι, τον Μελχισεοέκ ἐν-νοητέον ιεράρχην όντα φιλοθεώτατον οὐ τών οὐκ δντων, ἀλλα τοὐ όντω δντο ὑψίστου θεοὐ· Καὶ γάρ οὐχ ἀπλώ τον Μελχισεοέκ οι Οεόσοφοι οὐ φιλόθεον μόνον ἀλλα καὶ ιερέα κεκλήκασιν ή ινα τοϊ ἐχέ-

MVaQ N O PBW

261,1 <το:μω ... ἀναπεπτάμενον : ἑτοιμον Sin | 4 ἀνήγαγεν M || 5 νοητέον Va [| 6 post τών add οντ<ον M idem sed eras Va (οὐ τών enim m ree in lacunam plurium litterarum inser) | 7 αλλά τοὐ : ἀλλ' αυτοὐ M Va | ἱντω om. W | 8 οὐχ : ώ M Va || οιλόβεον : φ·.λο-σορον Va | 9 ή om. W

261,3 : Cf. e. g. Deui. 6, i ; 32, 39 ; 1 Cor. 8, 5 s<j ; Eph. 4, 6 ; Arisl., met. λ 1076 a 3 sq.

tés, l'une qui, par l'harmonisation des differences, permet à chaque être de « conserver sa forme propre », l'autre qui contredit à la justice parce qu'elle est ‹ la privation de l'égalité propre à chaque être ». Tandis qu'OmoENE *[Prine.,* II, 9, 2) faisait dépendre l'inégalité des êtres du seul mouvement do leur liberté, Denys n'admet au contraire ni la préexistence des esprits ni leur égalité originelle. Dieu pour lui crée les esprits inégaux, et les « matières », qui limitent progressivement le don de lumière divin, appartiennent, elles aussi, a l'ordre providentiel. Λ chaque niveau, la créature doit recevoir la plénitude du don, * à sa mesure o, selon les forces que lui a octroyées le Créateur ; son libre arbitre n'intervient que pour refuser la part qui lui est échue, ou pour la limiter, dans des proportions u inégales ». On ne peut nier cependant l'équivoque lice à une métaphore unique, qui désigne à la fois l'ordre hiérarchique voulu par Dieu et les désordres nés du péché.

1. Lee nous * est-il destine à renforcer, comme le croit Stigimayr,

Le sacerdoce de Melchisédech.

ne sont non plus, du sein desquelles nous aussi avons levé la tète vers l'océan infini et sans envie de la Lumière thearchique [1] largement ouvert à tous pour qu'ils aient part à ses dons, ne furent point confiées à des dieux étrangers, mais bien à l'unique Principe qui commande à tous, et puisque c'est bien vers Lui que les Anges qui initient hiérarchiquement chaque nation ont élevé celles qui les suivirent, — il faut considérer que Melchiscdech, le grand ami de Dieu [3], ne fut point grand-prêtre de vaines idoles, mais du Dieu véritable et très-haut. Car les connaisseurs des mystères divins n'ont pas appelé simplement Melchisédech ami de Dieu, mais aussi prêtre [4] afin de manifester

l'attribution fictive de ce traité an converti de l'Aréopage ? En fait, lorsqu'il polémique contre les Grecs, il lui arrive d'oublier son masque et de ne faire, là justement où on l'attendrait, aucune mention de scs prétendues origines athéniennes (*Epist.* VII, 1-2, 1077 b-1080 b).

2. C'est au contraire le lieu de la dissimilitude que Platon (Pol., 237 d) comparait a un Océan. L'application à Dieu de l'attribut d'infinité (avec le paradoxe qu'elle implique par rapport aux principes de l'Académie et du Lycée, cf. Saint Thomas, *Sum. th.* Ia, qu. VII, art. 1) justifie chez les Pères l'usage d'une métaphore qu'on trouve déjà chez saint Grégoire de Nazianze (*Or.*, XXXVIII, PG XXXVI, 317) et chez saint Basile (*Contra Eun.*, XVI, PG XXIX, 548 c). Chez des mystiques plus récents, elle désignera le Dieu de l'union ineffable, an delà do la hiérarchie angélique (cf. Angelus Silesius, *Pèlerin chérubinique,* I, 3 : « Éloignez-vous, Séraphins, vous ne pouvez mu réconforter ! Éloignez-vous, tous les Anges, et tout ce qu'on peut voir auprès de vous ! Je ne veux pas do vous ; jo me jette tout seul dans la mer increée do la Déitc pure »).

3. Titre attribué ailleurs à David (*Epist.* VIII, 1, 1085 b), d'après le *Ps.* LXXXIX, 4 et 21.

4. Gen., XIV, 18 (« Melchiscdech, roi de Shalom, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Très-Haut »). Le *Psaume* LXXVI (2-3) identifiera Shalem à Jérusalem et le *Psaume* CX (4), liant le sacerdoce du Messie «à l'exemple de Mclehisédcch », préparera l'interprétation de *l'Épitre aux Hébreux* (ayant reçu la dîme d'Abraham en personne, le roi de Shalom est prêtre d'un ordre supérieur à celui dos Lévites ; son sacerdoce figure celui du Christ lui-même, VII,

φροσιν έναργώ έμφάνωσιν οτι μή μόνον αύτδ έπί τδν όντω οντα Οεδν έπέστραπτο, προσέτι δέ καί άλλοι ώ ιεράρχη ηγείτο τή έπί τήν αληθή Π καί μόνην Οεαρχίαν αναγωγή.

(4) Και τούτο δέ τήν σήν ιεραρχικήν σύνεσιν ύπομνήσομεν οτι και τώ Φαραώ προ τοΟ το'ί Αίγυπτιοι έπιστατούντο αγγέλου και τώ των Βαβυλωνίων άρχοντι προ τοΟ οικείου τδ τή πάντων προνοία καί κυριότητα κηδεμονικόν καί εξουσιαστικόν κατά τά δράσει διεπορΟμεύετο καί τοι εΟνεσιν έκείνοι οί του όντω ΟεοΟ θεράποντε ήγεμόνε καθίσταντο, τή των τυπωθεισών υπό των αγγέλων δράσεων έκφαντορία τοΐ των αγγέλων εγγύ ιεροί άνδράσι,

MVaQ N O PBW

10 έ ιφάνοσιν M VaN PBW : ίμ^ήνω^'.ν ΟλΥ2;μφα:ν<.>o:ν Q | μόνο W || αυτοί; M Va || 12 άληθή ζα: μόνην: μίαν χαί μόνον άληΟη Sin || 13 inled καί el μόνην rasura (αλλ·>: craft. ιι· v.J XV || IV ?ην del M || υπομνιΜ σωμιν M Va (ν alter, om) || 15 του Φαραώ M Va || 16 τών M : om celt |1 17 ante τό add ζα· eodd, quod delevi secundum IÎGJY || 19 ou om, inser αληθή α>0;ζοπο: Sin (post 0 ρά.τοντε add. &»tq) o: crasl inser του XV || 20 οντο P Sin. e coniectura | ηγέμόνο v || 21 άγγί-Ί λιχΰν N v idem sed om ύ.τό τών O (cf. 305.13) |] όράσιων — αγγίλων^ om Q (add in mg Q2 \V (sed ότάσ. — ίγγύ in mg. add in. rec) |Π όράσίω; M (sed corr) Va |j 22 έγγύ : tC0Lç M (corr m rec)

15: Cf. Gen. il, I sqq. | 16: Cf. Dan. 2.

2-9}. Dcnys souligne que le « Trcs-Hant n dont Melchisédcch était prêtre (Io υψιατο dos Septante traduit un « El-Eliôn » hébraïque, nom compose dont, selnn le P. de Vaux, dans la Bible de Jêrnsa·· lem, a chaque élément est atteste comme une divinité du Panthéon phénicien a) n'est pas une « idole », mais σ Tunique Principe qufi commande à tous t».

1. Sans identifier le roi do Shalom au Christ lui-même, Denys; semble bien subordonner la hiérarchie légale (qui « couvre la vérité

clairement aux sages qu'il ne se convertit point seul au Dieu véritable mais qu'en outre, comme grand prêtre, il pousse d'autres hommes aussi à s'élever vers la vraie et unique
B Théarchie ›.

Les Anges des Égyptiens et des Babyloniens.

(4) Voici encore ce que nous rappellerons à ton savoir concernant la hiérarchie: au Pharaon également,de la part, de l'Ange établi sur les égyptiens, et au chef des Babyloniens, de la part de son Ange propre, la sollicitude et le pouvoir de la Providence et de la I)omination universelles furentcommuniqués par vision 2, et ces nations furent, pourvues d'adeptes du vrai Dieu, chargés de leur révéler le sens des visions envoyées à leurs chefs par l'entremise de leurs Anges a, Dieu l'ayant au préalable révélé, par l'entremise angélique, à ces saints hommes, Daniel4

sons des figures obscuros:·, *Eccl. hier.,* V, i, 2, 501 b) à col ›: ordre de Melchisédech * dent Jésus est o prêtre à jamais b, non de sa propre, autorité, mais par référence au a Père » et à l'« Esprit théarchique o |V, ni, 5, 512 c). En ce sens Melchisédech est le « hiérarque ›I de toutes les nations : le rôle qu'il assume en bénissant Abraham présente un caractère universel, au-delà «le l'histoire juive.

2. *Cen.,* XL1, 1-24 et *Dan.,* 11, 1 et IV, 1-2. Dans aucun de ces textes il n'est question d'Anges, mais seulement d'une série de rêves qui u troublent l'esprit» du Pharaon (Gen., XLI, 8) et qui ·: épouvantent », Nabuchodonosor *(Dan.,* IV, 2).

3. Ici le peuple juif retrouve un privilège incontestable ; les Anges d'Égypte et de Babylone ont transmis par vision une vérité que ne peuvent comprendre ni « les devins et les sages » qui entourent le Pharaon |(ïen., XLI, 8) ni les « magiciens et devins, enchanteurs et chaldécns o qui sont les serviteurs de Nabuchodonosor *(Dan.,* Il, 2-4). La Providence enverra donc «leux › adeptes du vrai Dieu », qui viennent l'un et l'autre du peuple élu, mais dont le rôle est pourtant, pour Denys, d'aider les * archontes» des Païens A éclairer leurs nations respectives.

4. Déporté judéen élevé à la Cour du grand Roi, c'est de Dieu lui-même que Daniel a reçu toute sa science ; il semble que sa vocation propre soit d'annoncer et d'interpréter la succession temporelle des royaumes terrestres et leur remplacement final par un Royaume «qui ne sera jamais détruit» {Don., Il, 44).

τῷ Δανιὴλ καὶ τῷ ’Ιωσήφ, ἐκ ΟεοΟ οι' αγγέλων ἀπο-καλυφΟείση . Μία γάρ ἐστιν ἡ πάντων ἀρχὴ και τ.ρό-vota, καὶ οὐοαμῶ οιητέον ’Ιουδαίων μέν ἀποκλη-ρωτικῶ ἡγεἰσΟαι τὴν Οεαρχίαν, αγγέλου οὲ Ιδίω ἡ ὁμοτίμω ἡ ἀντιΟέτω ἡ θεοὺ τινα ετέρου ἐπιστατεϊν τοϊ ἄλλοι εΟνεσιν, ἀλλα καὶ τδ λόγων C εκείνο κατά τὴνοε τὴν ἱεράν ἔννοιαν ἐκληπτέον οὐχ ὡ μεριασμένου θεοΟ μεΟ’ ετέρων θεῶν ἡ ἀγγέ-λων τὴν καθ’ ημά ηγεμονίαν καὶ τῷ Ισραὴλ ει εθνάρχην καὶ ἐΟναγον ἀποκληρωΟέντο , ἀλλ’ ὡ αυτὴ μὲν τὴ μια απάντων ὑψίστου προνοία πάν-, τα ανθρώπου σωστικῶ ταϊ των οικείων ἀγγέ-λων ἀνατατικαϊ χειραγωγίαι διανειμάση , μόνου

MVaQ N O PBW

25 αποπληρωτικῶ M (corr m rec) Va || 26 ἀγγέλοι O || 27 ἡ prim : κιἰ Sin ‖ ἀντι·i:ο : αντιθέτων M (corr m rec} ἀλλοίω Sin || 29 ixiîvo om Sin || ttpiv om Sin || .31 τῷ : το3 Va QN || 32 ἐΟναγόν : ἐίναγωγοχ QNPW ΪΟναρχον B || ἀποπληοωΟέντο M || .33 αὐτοι P || verba a piv ad προνοία legi non possunt P

23 : Cf. Dan. 2, 19. ; Gcn. il, 38sq | 25 sqq : Cf. Rorn. 3, 29 ; 10, 12.

1. Fils do Jacob, mais vendu par scs frères, Joseph a,]ui aussi, une vocation particulière auprès des infidèles ; en interprétant le songe du Pharaon, il assure la prospérité de l’Égypte au temps de la famine universelle (<7en., XLI, 57). Dans la perspective biblique, l’essentiel est le salut des enfants d’Ahraham ot la « permanence de leur race » (XLV, 6) ; l’installation en Égypte prépare les événe-ments de l’/izoc/e. Pour Denys l'épisode de Joseph est surtout le signe d’une Providence qui veille sur tous les peuples.

2. Cotte x proximité r. (qui tient à leur rôle de messagers auprès des princes terrestres) n’est pas une véritable «égalité», ccllc-ci ne su réalisant que hors du temps, lorsque l’être tout entior (corps ot

et Joseph 1, qui étaient eux-mêmes proches des Anges 2.

Unicité de la Providence. Il n'est, en effet, pour tous les êtres, qu'un seul Principe, qu'une seule Providence 3, et il ne faut aucunement croire que la Théarchie aurait reçu en partage le seul commandement des Juifs, tandis que des Anges, pour leur part, de même dignité qu'EUe ou opposés à Elle, ou d'antres dieux, auraient la charge des autres nations 4,
C mais, lorsque les Dits parlent ainsi, il faut les entendre selon cette sainte pensée : Dieu n'a point partagé avec d'autres dieux ou avec des Anges le pouvoir qu'il exerce sur nous, et n'a point reçu Israël en partage à titre d'ethnarque et de chef national, mais, la même et unique Providence universelle du Très-Haut ayant pourvu au salut de tous les peuples en les remettant, pour favoriser leur ascension, entre les mains de leurs Anges propres,

âme) aura reçu « le repos qui le rendra conforme au Christ » *(Eccl. hier.,* VU, i, 2, 553 c. *Cf.* Roques, *Unir. dion.,* p. 163). Pour GbéuoirtF. de Nysse, c'est Γ» apatheia » qui restaure la «connaturalité » (wpvcvca) de l'homme à l'Ange et cet état de grâce où « l'âme chemine dans les airs avec les puissances célestes » *[Éloge de Basile* PG XI.VI, 972 a). Sur ces images empruntées â Platon *(Phèdre,* 246 b) cl à Pï.otin ı'E/υı., IV, 8, 2), el qui semblent se référer à une vision orphique de l'âme pure, tandis que Dcnys insiste sur la liaison intime du corps humain avec l'âme dont il a partagé le « combat », et partagera le «salaire» *(Eccl. hier.,* VII, m, 9, 565 b), *cf.* Daniélou, *Plat, et th. myst.,* p. 95 et 152.

3. *Cf. Div. nom.,* I, 7, 597 a : « [ta Théarchie suressentielle) contient d'avance en Elle tous les êtres de façon simple et indéfinissable par le don bienfaisant, de sa parfaite et unique Providence. » Roqi.-RS *(loc. cil.,* p. 113-114) entend : « Toute l'activité hiérarchique, descendante et ascendante, n'est qu'une participation à la seule activité qui mérite ce nom : l'activité de la Théarchie. » C'est bien, en effet, la pensée constante de Denys, mai» son dessein ici est surtout d'affirmer une Providence égale sur toutes les nations.

•j. Sur cette hypothèse, que pourrait suggérer le texte de *Dan.,* X, 13, *vide supra,* p. 131, n. 3 et p. 132, η. 1. On notera que, mémo pour les néo-platoniciens, et pour Julien, il ne s'agit, en tout cas, que de dieux « subordonnés ».

δὲ σχεδὸν παρὰ πάντα τοὺ Ισραὴλ ἐπὶ τὴν τοὺ ὀντω κυρίου φωτοδοσίαν καὶ ἐπίγνωσιν ἐπιστραφέν-το. Ὁ Οεν ἡ θεολογία το μὲν εαυτὸν ἀποκληρῶσαι τον Ισραὴλ επὶ τὴν τοὺ ὀντω θεοὺ θεραπείαν ἐμ-φαίνουσα το « Ἐγενὴ Οη μερὶ κυρίου» φησίν, ἐν-δειανυμένη δὲ το καὶ αυτὸν ἐν ἰσω τοϊ λοιποϊ ἐ'Ονεσιν ἀπονεμη Οὴναι τινι τῶν αγίων αγγέλων ει
D τὸ δ·.1 αὑτοΰ τὴν μίαν απάντων ἀρχὴν ἐπιγνῶναι τον Μιχαὴλ εφη τοΟ Ιουδαίων ἡγεϊσΟαι λαοὺ, σα-φω ημά ἐκδιδάσκουσα τὸ μίαν εἰναι των ὀλων πρόνοιαν ἀπασῶν τῶν αοράτων καὶ ορατῶν δυνά-μεων ὑπερουσίω ὑπεριδρυμ-νην, πάντα οὲ τοὺ καθ' ἑκαστον ἐθνο ἐπιστατουντα αγγέλου ἐπβ αυτὴν ὡ οἰκείαν ἀρχὴν τοὺ επομένου ἐὑελου-σίω ὀση οὐναμι ἀνατείνοντα.

MVaQ N O PBW

36 ἰϊ σχεδόν : 0η Sin |Ι του om MVa | 40 post κυρίου add λαὸ αυτοὺ Sin || 42 τιν:; την W | ἀγ·>.» oin VV || 46 ἀπασῶν : από πασῶν B (sed--o-expunct) | τῶν om VV || καὶ ορατῶν om Va ¦| 49ο:χε:αν: επὶ την πρώτη·/ αὑτῶν Sin || 50 δυνάμει M | ἀνατεἰναντα MVa

40 : Deut. 32, 9. | 44: Cf. Dan. 10, 13, 21.

1. T.a *Hiérarchie ecclésiastique,* TH, in, 11 (440 c sq.), décrit de façon plus radicale Γ« apostasie » des hommes après le premier péché. Sans même faire allusion à l'ancienne Alliance, Dcnys y montre « la race humaine » adressant ses adorations » non à des dieux ou à des amis, mais à des ennemis féroces ». Et s'il est vrai que la Providence n'a jamais cessé d'offrir ses dons à tous les hommes, seule ΓIncarnation leur a permis « d'échapper à l'empire des légions révoltées » (441 b). Les mots μονοὺ βχβιόν suggèrent cependant que, dans toutes les nations, mais à titre exceptionnel, il a dû se trouver quelques adorateurs du vrai Dieu; en revanche les Juifs eux-mêmes ont souvent succombe à l'idolâtrie.

2. Ici encore le role du Yahvé comme prolecteur spécial de *son*

presque seul de tous [1] Israël se tourna vers le don de lumière du véritable Seigneur et le reconnut comme tel [2]. C'est pourquoi la Parole de Dieu, montrant qu'Israël s'est assigné lui-même comme part [3] le culte du vrai Dieu, déclare : Le *loi du Seigneur, ce fut son peuple* [4]; mais, indiquant en outre que, lui aussi, au même titre que les autres peuples, avait été confié à l'un des saints Anges
D pour apprendre à connaître, par son entremise, l'unique Principe de tous les êtres [5], Elle dit que Michel a commandement sur le peuple des Juifs [6], nous enseignant ainsi de façon claire qu'unique est la Providence universelle, située de façon surcssentielle au-dessus de toutes les puissances visibles et invisibles, et que tous les Anges préposés à chaque nation, autant qu'il est en leur pouvoir, élèvent vers cette Providence, comme vers leur Principe propre, ceux qui les suivent librement

peuple semble sacrifié à une Providence universelle ; c'est « de lui-même », par une conversion spontanée, plutôt que par une grâce particulière, qu'Israël s'est tourné vers le Bien, également offert à tous les peuples. D'autres textes (en particulier *Eccl. hier.*, V, i, 2) corrigent en partie des formules qui correspondent certainement à l'une des tendances dionysiennes.

3. Celle conception d'un lot qu'on s'assigne librement plutôt qu'il ne vous est imposé ressemble beaucoup à celle que défend Plotin (*Enn.*, III, 4, 3) à propos du « démon » qui nous a reçus en partage. Ce n'est pas lui qui nous conduit, mais nous-même qui le choisissons, comme le suggère Platon, dans le mythe d'Er, lorsqu'il représente le hiérophante prenant les « sorts » sur les genoux de Lachésis et les âmes choisissant elles-mêmes le leur sans que Dieu intervienne (θεὸς ἀναίτιος, *Rep.*, X, 617 d-e).

4. *Deut.*, XXXII, D.

5. Le souci ne parait guère douteux de diminuer l'importance des révélations directes de Yahvé à son peuple, en majorant le rôle (assez épisodique) de Michel. Il faut par symétrie qu'Israël ait, lui aussi, son Ange particulier ; sinon Dieu lui-même risque de passer pour l'« ethnarque » d'un seul peuple, perdant ainsi son rang de « Principe universel ».

6. *Dan.*, X, 21.

7. *Cf.* Grégoire de Nysse, *Vita Moysi*, 11, 343 a-b («Mais

272,34· D X (1) Συνήκται τοίνυν ήμΖν ώ ή μέν πρεσδυτάτη τωΜ περί θεόν νόων διακόσμησι υπό τή τελεταρχική έλλάμψεω ιεραρχούμενη τω έπ' αυτήν αμέσω άνα- τείνεσθαι κρυφιωτέρα και φανοτέρα τή Οεαρ-ι χία φωτοδοσία καΟαίρεται καί φωτίζεται καί τελεί σιουργείται, κρυφιωτέρα μέν ώ νοητοτέρα καί μαλ· λον άπλωτιζή καί ενοποιώ, φανοτέρφ δέ ώ πρωτο- δδτω καί πρωτοφανεϊ καί δλικωτέρα καί μάλλον ει αύτήν ώ διειδή κεχυμένη, προ ταύτη δέ πάλιν
273,1 A άναλόγω ή δεύτερα καί προ τή δευτέρα ή τρίτη καί προ τή τρίτη ή καΟ ημά ιεραρχία κατά τον

MVaQ N O PBW

272,34 Ἐπανάληύι καί σνναγωγη τη; άγγΑ'κή; ίύταξία; pracmis. codd (ίύχγγίλιζή M) || βυνηχατT B | ήαϊν om M | η piv : η μα< Va (sed core m rec) '| 37 άνατιίνεσβα: : άνάγ^σΟα: MVa || ζρυφιοτέφα M || φα·/«ρωτ?ρα N || 38 φωτοδοσία; MW || zaOxiperat del, inser λααπρά νεται W |' 39 ζρυψiοτiρχ M || |ύν : δi Sin || 40 ένοπο:δ; Va Q (corf Q1) ll post tvûn. add. σ-ν χύτη ut. vid. Sin I φ«ν<ρωτϊρα N || 42ζ<χυ· |«νη legi non potest in P | ταύτη : τχύτηνVa

puisque des hommes différents ont part à des vies différentes» que les uns mènent vertueusement une vie droite tandis que les autres glissent dans la méchanceté, il ne serait pas raisonnable d'attribuer a certaines nécessités transcendantes, instituées selon la volonté divine, ces différences de vie, que domine la liberté de chacun «П — Sur le problême particulier de la libre apostasie ou do la libre conversion des peuples cux-mcmes, en tant que collectivités, il semble qu'OniGÈNE accorde plus d'importance que Dcnys à la vocation propre d'Israël, qui, resté sur le territoire primitif (l'c Orient y a conservé la langue d'Adatn (//om. num., XI, 4, cité par Danié lou, *Origènet* p. 233}, alors que les archontes des autres peuples leur enseignaient d'autres idiomes et. dans le meilleur cas, pour les dé- tourner de pires idolâtries, le culte des Anges et des astres *(Contra Cds..* V, 10. — *Cf.* liai Kocn, *Pronoia cl Pai(ku$i$9* Leipzig, 1932 p. 50).

1. L'adjectif φαν> qualifie ici un savoir supérieur, dont l'évidence

«" Récapitulation des caractères trois hiérarchiės»

X (1) Nous avons donc montré compendieusement que la plus vénérablc disposition que constituent les esprits qui entourent Dieu, hiérarchiquement initiée par l illumination du Principe initiateur parce qu'elle tend vers elle de façon immédiate, est purifiée, éclairée et parfaite par le plus secret et le plus brillantl don de lumière de la Théarchie, — plus secret parce qu'il est plus intellectuel et qu'il simplifie cl unifie de meilleure façon, plus brillant parce qu'il est don premier, qu'il apparaît le premier, qu'il est plus universel et mieux épandu en elle, en tant qu'elle est transparente, — et qu'après elle, à son tour,
Î3A suivant ses forces, la deuxième, et, après la deuxième, la troisième, et, après la troisième, notre propre hierarchic,

n'altère aucunement le caractère secret, ce qui le distingue des savoirs intérieurs, do moins en moins « secrets » à mesure qu'ils sont plus «manifestes» (wde supra, IX, 2, 260a). L'cpithcte iufæ/ifç s'applique à toute « manifestation » de l'invisible *(Episl.,* IX, 1069 b, X. 1117 a), pour désigner par exemple, au niveau du sensible, le geste rituel du prêtre *(Ecct. hier.,* III, m, 13, 444 e), les images variées que les porte-parole de Dieu érigent en noms divins (Dip. nom., IX, 1, 909 b), le soleil comme ligure de la Lumière t.héarchique *{vide infra,* XIII, 3, 301 a, et Dip. nom., IV, 4, 697 c), le monde lui-même qui porte la marque de son Créateur (fèrd., 700 c), ou bien, au niveau de la * raison », le savoir « philosophique » et c démonstratif » qui s'oppose à une science a mystique » et « symbolique » (ZTprsL, IX, 1, 1105 d). Mais au-delà des cérémonies extérieures, pour qui sait «contempler», le sens caché du sacrement devient plus « manifeste » *{Eccl. hier.,* IV, m, 2, 476 b) et la manifestation « intelligible » du mystère reflète alors la beauté des π archetypes » *(Ibid.,* Hl, πι, 2, 428 dj. A ce niveau supérieur, so distinguo mal de javdç, soit qu'il s'agisse de cette intuition qu'ont les mourants et qui leur permet de « voir manifestement la voie qui mène à l'immortalité» (/èid., VII, ĩ, 2, 553 d), soit, plus encore, que Denys envisage ces «essences bienheureuses» que « Jésus luiinéinc... illumine de façon plus manifeste et plus intellectuelle » *{Ibid.,* I, 1, 372 a) apres leur avoir accorde une « purification manifeste » (vide i/i/ra, XIII, 4, 305 *b).*

αὐτον τῆ εὐκοσμου ταξιαρχία θεσμόν ἐν αρμονία θεία και αναλογία προ τὴν ἀπάση εὐκοσμία ὑπερ-άρχιον αρχὴν και περάτωσιν ιεραρχικῶ ανάγεται.

(2) Ἐκφαντορικοί οἐ πάντε εἰσί και ἄγγελοι των προ αὐτῶν οἱ μὲν πρεσβὑτατοι θεοΟ του κινοΟντο , ἀνα-λόγω οἐ οἱ λοιποί των ἐκ θεοὐ κεκινημένων. ΤοσοΟ-τον γάρ ἡ πάντων ὑπερουσιο αρμονία τῆ ἑκαστου των λογικῶν τε και νοερῶν ἱερά εὐκοσμία καί τε-ταγμένη αναγωγῆ προενόησεν, οτι καί αὐτῆ των ἱε-
B ραρχιῶν ἑκαστη τάξει ιεροπρεπεἰ ἐΟετο" καί πά-

MVaQ N O PBW

273,3 αυτόν om Sin | ἱ- πάση B | 5 χαἵ «οάτωσιν om Sin || ανάγονται Sin | 6 πάντ;; scii νό« cf. 272,35 || c-'σί om MVa || καί : ο· Sin I 7 πρΕσδῦτα; P (sed Corr tn rec) | post κινοὑντο; add.| αυτοὑ; Sin j 9 τοσούτων Q τοσοῦτΟ W2 | ἡ υπεξούσιο (om. πάντων). Sin |i 11 ἀγωγή MVaQv | otûrij scripsi : αὖτη B αυτή celt v de usu pronominis αυτό cf. praef | 12 τάξι M (sed conj Q [| και om, post πάσαν add γὰρ Sin

1. Ici, comme plus haut {IV, 1, 177 d), les n raisonnables» et let « intelligents n forment un seul groupe, celui ties êtres qui, selon Dti». *nom.,* J, 5 (593 d}, tendent vers la Déile « par mode de savoir* (γνωστιχῶ), le second groupe comprenant les êtres doues de « seM sibilité » et le troisième ceux qui n'ont que le « mouvement vital * ou une ◊ propriété d'essence et d'habitude ». Celte division ternaire correspond à celle que suggère Pi.otjx dans un texte |£7tn., VI, 7, 23) que nous avons cité plus haut |p. 9«, n. 2). Comme cependant chaque groupe extrême peut sc subdiviser, on trouve ailleurs dei listes plus complètes (par ex. *supra,* IV, 2, 180 a et surtout *Div. nom.,* VIII, 3, 892 b, où sont énumérées les puissances accordées aux êtres par l'infinie Puissance divine : vospd, λογική, αισθητική. ζωτικ*ἱ, ουσιώδη). l'noci.us réduit parfois l'énumération à trois membres, où le vital, et non le sensible, occupe la place inter· niédiairc (οὔαιωδω , ζωτιζώ:, γνωστικώ , *Inst. th.* XXXIX) tandis qu'ailleurs *[De dec. dub.,* Cousin, 1820, I, p. 118) c'est lui qui du| parait an profit d'une hiérarchisation des termes supérieurs, ce qui

selon la même institution sacrée établie par le Principe de toute belle ordonnance, dans une harmonie et proportion divine, s'élèvent hiérarchiquement vers le Principe plus que principle! et vers le Terme de toute belle ordonnance.

(2) Les esprits célestes sont tous révélateurs et messagers des êtres qui les précèdent : les plus vénérables du Dieu qui les meut, et les autres, à la mesure de leurs forces, des réalités dont Dieu est le moteur. L'Harmonie

Ordonnance interne des hiérarchies et des disciplines.

universelle et surcsscnticllc a, en effet, si providentiellement pourvu à la sainte cl belle ordonnance de chacun des êtres raisonnables et intelligents l et à leur élévation bien réglée que, pour chaque
B hiérarchie même, elle a établi des ordres sacrés et que nous

donne une liste à quatre éléments ! intelligence, raison, sensibilité, essentiality. D'autres textes introduisent, nu sommet de la liste, un niveau « divin » supra-intelligible («La pierre participe corporellement· Fume rationnellement, l'intelligence intellectuellement, les dieux suressentiellomont et unitivoment», *Inst. th.,* CXLV). Pour Denys l'union ineffable au Suressentiel échappe à toute participation et à tout classement hiérarchique *Div. nom.,* I, 5, 503 c). Mais la vocation même de certains hommes à cette « théologie mystique n, qui semble transcender les illuminations transmises d'Ange en Ange justifie sans doute le groupement, en une c sainte et belle ordonnance », do Γensemble des λογικοἰ et des νοεροἰ. Saint Thomas insistera davantage sur le privilège gnoscologiquc des *creaturae intellectuales* qui constituent, selon les requisite de l'ordro universel, un *medium inter Deum et creaturas corporeas {Sum. th., la,* qu. L, art. 2). N'ayant besoin pour connaître ni de «diviser» ni de «composer» (qu. LVII1, art. 4), étant ellcs-mcmes des intelligibles en acte jqu. LVI, art. 1, *cf.* les formules dionysiennes, *supra,* 11,4, 141 c) et douées d'un intellect simple qui exclut la distinction entre «agent» et «patient» (qu. LIV, art. 5), elles méritent proprement l'épithète d'» intellectuelles» ; bien que les âmes humaines procèdent à des opérations intellectuelles, d'ordre» » inférieur» (que l'aristotélisme thomiste refusera d'assimiler d'aucune façon à des intuitions de type angélique, fût-ce par le biais d'une distinction scotistc entre le «droit» et le « fait »), elles sc situent essentiellement au niveau du la *ratio* (qu. LVI1I, art. 3).

σαν ιεραρχίαν δρώμεν ει πρώτα και μέσα και τελευταία δυνάμει οιηρημένην, άλλα καί αύτην έκάστην ιδικώ εϊπεϊν διακόσμησιν ταϊ αύταϊ ένΟεοι άρμονίαι ύιέκρινε. Διδ καί αυτού τού θειοτάτου Σεραφίμ οί θεολόγοι φασίν ετερον προ τον ετερον κεκραγέναι, σαφώ έν τούτω καΟάπερ οίμαι δηλοϋντε οτι τών Οεολογικών γνώσεων οί πρώτοι τοϊ δευτέροι μεταδιοόασιν.

C (3) ΠροσΟείην 8' αν καί τοΟτο ούκ άπεικότω οτι καί καθ' εαυτόν έκαστο ουράνιό τε καί ανθρώπινο νοO ιοικά εχει καί πρώτα καί μέσα καί τελευταία τάξει τε καί δυνάμει προ τά είρημένα,

MVaQ N O PBW

<3 post ει add τά ν || 14 διηοηοίνα; O | αύτην om Sin | 19 δηλουντο W | 22 αύτδν QNBv | άτδρώπιω ν || 23 post πρώτα itérât· ίχιι W

273,17 : Cf. Is. 0, 3.

1. C'est-à-dire, au sans étroit où a disposition » ne désigne qu'un des trois ordres de chaque groupe ternaire.

2. Il semble bien qu'il faille entendre : « de façon ternaire › {vida *infra,* 273 c). Mais, puisque le nombre des Anges est quasi infini] (eide *infra,* XIV, 321 a), saint Thomas, qui invoque l'autorité de ce texte pour démontrer que, si chaque ordre angélique consti· tuait une « espèce », on ne pourrait le diviser lui-même sur le mode? d i supérieur, de l'inférieur et du médian (Sum. /Λ., *Iaf* qu. L, art. 4|/ ne pourra concevoir cher, des êtres immatériels qu'une hiérarchie comprenant autant d'ordres que d'individus |qu. CV1II, art. 3);·

3. « Et ils sc criaient l'un à l'autre cos paroles : Saint, saint, saind est Yahvé Sabaot, sa gloire remplit toute la terreo (*I* VI, 3)J Les secrets que se transmettent les Séraphins dépassent évidemment l'énoncé verbal du Trisagion ; leur diffusion s'accompagne d'un·; « fumée» (verset 4) qui symbolise la nuée du Sinaï ; *sainteté* et *gloiriA* sont des termes inadéquats, proportionnés à la faiblesse humaine·. Le *cri* qui sc propage d'échelon en échelon s'oppose chez Denys au] silence de l'apophase ; au terme de la remontée mystique, dans le

voyons toute hiérarchie se diviser en puissances premières, médianes et dernières. Mais en outre chacune même de ces dispositions, à proprement parler [1] Elle l'a divisée selon les mêmes harmonies divines [2] ; c'est pourquoi des Séraphins eux-mêmes, qui sont les esprits les plus divins, les porte-parole de Dieu déclarent qu'ils *crient l'un à l'autre* [3], montrant par là de façon claire, ce me semble, que les connaissances qu'ils ont de Dieu, les premiers les communiquent aux seconds.

Ordonnance hiérarchique ternaire de chaque esprit.

C [3] On ajouterait encore ceci, non sans raison : en lui-même également chaque esprit, céleste et humain, possède des ordres et des pouvoirs premiers, médians et derniers [4], qui se manifestent, à la mesure de

mystère d'union, la créature sera « totalement muette » *(Myst. th.,* HI, 1033 c).

En tant que créatures, les « esprits » so situent au niveau intermédiaire que les nco-platonicicns appellent » psychique » (car l'âme seule — au-dessous du ·ζοϋ; — sc meut dans le temps). Plotin insistait surtout sur la double nature des âmes, l'une regardant vers le haut, l'autre vers le bas *(Enn.,* II, 3, 15; III, 8, 6 ; V, 1, 3, etc.), mais le schéma ternaire, systématisé par ses successeurs, est déjà nettement indiqué en I, 8, 14 (k L'âme a des puissances multiples et elle occupe Je commencement, le milieu et la fin ». *Cf.* II, 9, 2). Chez Grégoire de Nyssk *(De. l'âtne. et (le la resurrection,* l'G XLVI, 61 b), ces trois puissances sont identifiées aux trois parties de l'âme platonicienne, l'hégémonie du λόγο; permettant au Οtrxô; de « produire le courage » et à l'èmO-Juix de tendre au « plaisir divin et incorruptible ». Bien que la e colère » cl la « concupiscence », entendues en un sens supérieur, appartiennent, on l'a vu, aux êtres intelligents *(vide supra, IL,* 141 d), la division que suggère Denys à l'intérieur de chaque esprit reste ici indéterminée et ne correspond pas plus à la tripartition platonicienne qu'aux trois fonctions de pureté, de lumière et de perfection. Certains auteurs médiévaux appliqueront ce texte à la distinction entre « l'homme extérieur », e l'homme rationnel» et «l'homme intérieur», et, rompant avec le schème gradualistc cher à Denys, ils prêteront à chacune des trois hiérarchies angéliques une fonction protectrice particulière pour chacun de ces trois u hommes » (c/. Tauler, *Prediglcn,* LXVIII, éd. Vetter, p. 372, trad. Corin, 111, p. 129).

των καθ’ ἑκαστον ϊεραρχικῶν ἐλλάμψεων οικεία ἀναγώγά ἀναλόγω ἐκοαινομενα , καθ' α ἑκαστο ἐν μετουσία γίνεται κατά το αὐτῷ θεμιτόν τε καί ἐφιή κτον τῇ ὑπεραγνοτάτη καθάρσεω , τοῦ υπερπλήρου φωτό , τῇ προτελειου τελειώσεω . Εστι γάρ οὐδέν αὐτοτελέ ἡ ἀπροσδεέ καθόλου τελειότητα εἴ μή το ὀντω αὐτοτελέ καί προτέλεων.

284,17 B XI (1) Τοὐτων οἑ διωρισμένων εκεἰνο ἀ ιον ἐννοήσαι, δι’ ἣν αιτίαν ἀπάσα ὁμου τά ἀγγελικά οὐσία δυνάμει οὐρανία καλειν ειώθαμεν. Οὐ γάρ ἐστιν είπεῖν ὡ ἐπί των αγγέλων οτι πασῶν ἐστιν ἐσχατη οια-

MVaQ N O PBW

25 τ«5ν — ἐλλάαψίων ; ταί καθ’ ικχστην Ηραρχίαν ἐζλάρψ<σιν Sin ‖ Ιτραρχιών M II inter ἀνα-ΰI-γωγά< lacuna 3 lilt. O ‖ 26 post ίκφαιveplva; add τ« κα? ἀναγομένα Sin ίκαστον MVa |j 27 καΟα τό αυτό M Va N (corr in mg N1) B |' 28 δχέρ πλήθου B | 31 χτ<λ! M
284,17 o:i τί χχσαι αί οὐρατιαι (-cot N) ουσία·. (τάζει Sin} κατά κο'.νου δυνάμει συράνιαι καλούνται (λέγονται O PB) praeniis. codd ‖ δΐ : δέον N δη Sin I 19 ουρανίου QN ‖ 20 ἐσχατη : σ delet in M

284,18 : Cf. Ps. 23. 10 ; 79, 5 ; 102» 21 ; 148, 2.

1. De cotte * imperfection », propre à toute créature» GnécoiRK de Nyssb tirait sa théorie de *ï'épectaM* : même pour l’âme purifico, la fruition de Dieu est « le point de départ d’un plus grand désir ((Μίζονο; επιθυμία)»; unie à Dieu, si elle ignore la satiété, c’est que son ardeur ne cesse de * se tendre › et qu’elle trouve toujours un aliment nouveau à son désir *(Vita Moysi, TTI* b-d). La vision dionysienne semble bien plus statique, puisque chaque être doit se fixer à un certain niveau du participation, avec la double limite de ce qu’il n peut » faire («οίκτον) et do ce qu’il est « licite » qu’il fasse (O αιτόν). Encore que la perspective mystique soit d'un tout autre ordre, la « connaissance sans voiles » de la ‹ Ténèbre suressentielle › *(Myst.* f/i., **II**, 1025 c) exclut, clic aussi, lo progrès infini de la créa-

leurs forces, pour permettre les élévations propres qu'on a dites, correspondant aux illuminations hiérarchiques de chacun d'eux, et selon lesquelles chacun devient participant, autant qu'il lui est permis cl qu'il le peut, à la Purification qui dépasse toute pureté, à la Lumière surabondante, à la Perfection qui précède toute initiation perfective. Car rien n'est parfait de soi, c'est-à-dire non privé de la perfection totale, sinon ce qui est véritablement parfait de soi et antérieur à toute perfection '.

B _ , nomme-t-on Vertus toutes les essences celestes?

XI (1) Avant établi ces defimtions, il est bon de se demander pourquoi nous avons accoutumé d appeler indistinctement tontes les essences angéliques des Vertus célestes'. On ne peut dire, en effet, comme dans le cas des

ture vers le Créateur. En deçà de l'extase, même dans la communauté retrouvée entre les Anges et les bienheureux devenus leurs « égaux » (vide *supra,* IX, 4, 261 b et la note *ad loc.},* la hiérarchie paraît se conserver de façon definitive. Elle n'ernpéchc sans doute pas cette « harmonieuse communion » qui permet aux inférieurs d'avoir part, de façon limitée, aux pouvoirs des supérieurs (vid< *infra,* XII, 292 d), mais Denys insiste moins que Grégoire de Nysso sur ce Plérôme où Anges et bienheureux seraient comme des cymbales consonantes, formant autour de Dieu un seul chœur circulaire *(Cf.* Daniélou, *Plat, et théol. mysl.,* p. 164-171).

2. Dam, III, 61 ; *Ps.* XXIV, 10 ; LXXX, 5, 8, 15, 20 ; CIII, 21. — Dans tous ces textes de louange, le titre traditionnel de Yahvé Sabaot est rendu par les Septante sous la forme « Seigneur des Vertus». Ce dernier terme sert souvent, chez les Pères grecs, de nom commun pour désigner les Anges (</., par ex., saint Jean Chrysostome, *Incomprihenxibililé de Dieu,* II. 713 a et 714 c). L'idée que Dieu se révèle par scs « Puissances » (nous traduisons ici « Vertus » pour les raisons qu'on a dites) est, au temps do Denys, « commune â la pensée chrétienne et païenne» *(Cf.* Mattingly, *The Roman « Virtues », Harvard Theol. Revinv,* XXX, 1937, p. 114). Pour les Stoïciens, les δυνάμεις étaient les constituants memes de Dieu ; les moyens-platoniciens eu font plutôt les ministres de la volonté divine *(cf.* Festugière, *La révélation.* III, p. 162 sq.). Les deux aspects

C κόσαησι ή τών αγίων δυνάμεων καί τή μέν τών εσχάτων αγιοπρεπού έλλάμψεω at τών ύπερκειμένων ουσιών διακοσμήσει μετέχουσιν, ai τελευταΐαι δέ τών πρώτων ούόαμώ καί τούτου χάριν ούοάνιαι μέν δυνάμει άπαντε οί θείοι νόε ὄνομάζονται, Σεραφίμ δέ καί θρόνοι καί κυριότητε ούδααώ (άμέθεκτο·. γάρ αί τελευταΐαι τών ύπερτάτω! εΐσίν ολικών ιδιοτήτων). Οί γάρ άγγελοι καί προ τών? αγγέλων αρχάγγελοι καί άρχαί καί εξουσία·. μετά τά δυνάμει ύπο τή θεολογία ταττόμενοι κατά, κοινού πολλάκι υφ' ημών όμοΰ ταΐ άλλαι άγίαι ούσίαι ουράνια·, δυνάμει άποκαλοΟνται.

D (2: Φαμέν δέ οτι κοινώ έπί πάσαι κεχρημένοι τή] τών ούρανίων έπωνυμία δυνάμεων ού σύγχυσίν τινα τών έκάστη διακοσμήσεω ιδιοτήτων εισάγομεν, άλλ' επειδή ει τρία διήρηνται τώ κατ' αυτού ύπερκοσμίω λόγω πάντε οί θειοι νόε , ει ούσίαν καί ούvaw.iv καί ενέργειαν, όταν άπαντα ή τινα αύτών

MVaQ N O PBW

21 τη —άγιοκρίπον ίλλάμΟίω : τών — άγ'.οκρικών ίλλάμψιων Sin | 24 οΰδαρώ : καθόλου Sin || post χάριν add καί P |. 25 νώβ B | 27 μi-j θ£·ζτο: M || 28 ολικών: ΰ-jp αυτών Sin Γ τών: πρώτων B | 29 post έξουαία·. add καί P || 30 τκττόμίναι Va |, 33 δε : δη Sin | κοινώ οιη Sin II ΐΐΐσι MV'a Q (corr Q2) || 34 δυνάμεων ante ίπωνυμία coll. OB (li-aiectione omissa hiatus HXSlal) || 35 ίΐσάγωμίν B | 37 ot om PB I 38 ante όταν add δηλον ότι Sin

coexistent dans le *Poimandrct* : la Lumière originelle s'y multiplie en «puissances» et les élus doivent se transformer à lour tour en «puissances» pour pénétrer en Dieu |9, 1·») ; la prière finale loue cependant le « Dieu saint dont le vouloir est accompli parses propres puissances » (31). Le Traité XIII du *Corpus hermeticum* les identifie

Aporie liée au principe hiérarchique.

Anges 1, que puisque, de toutes les dispositions celle que constituent les saintes Vertus est la dernière, les dispositions formées des essences supérieures ayant part à la sainte illumination des inférieures, tandis que les dernières ne participent aucunement à celles de leurs supérieures, nous pouvons nommer tous les esprits célestes Vertus célestes mais non point Séraphins, Trônes et Dominations (car les inférieurs n'ont point part à toutes les propriétés des supérieurs). Les Anges, en effet, et, avant les Anges, les Archanges et les Principautés, que la Parole de Dieu situe après les Vertus, nous les appelons communément des Vertus célestes au même titre que les autres saintes essences.

D Solution : usage paraphrastique du terme désignant une propriété.

2. Cependant, nous l'affirmons, en désignant toutes ces essences du nom de vertus célestes nous n'introduisons aucune confusion entre les propriétés de chaque disposition, mais, puisque c'est selon trois modes que la raison supramondaine qui les concerne divise tous les esprits divins, — selon l'essence, la vertu et l'opération 1 — chaque fois que, tous ou quelques-uns d'entre ces esprits, sans

à autant de vertus capables de chasser les vices correspondants (vide supra, p. 121. n. 2). Philon connaît déjà les deux traditions et tente assez maladroitement de les unir, faisant des Δυνάμεις tantôt des hypostases divines, tantôt des créatures. Pour Denys il ne saurait s'agir que d'Anges, mais cette dénomination générale le gêne, en raison de la place précise qu'il attribue aux Vertus dans la deuxieme hiérarchie.

1. *Vide supra.* V, 196 c.

2. Cette considération * supra-mondaine ▪ de catégories, nettement philosophique, évoque plutôt un Logos platonicien que le Dieu de la Bible. Pour Julien, c'est en Dieu seul qu'οὐσία, δύναμις et ἐνέργεια restent indissociables ; avec substitution d'ἀγαθόν à οὐσία, on trouve la même doctrine au Traité XIV (4) du *Corpus hermeticum* (*cf.* Festugière, *loc. cit.,* p. 159b

ἀπαρατηρητω οὐρανία οὐσία ἡ οὐρανία δυνάμει
285,1 λ ἀποκαλῶμευ, αὐτοὺ περιφραστικῶ τοὺ περὶ ὡν. ο λόγο , ἐμφαίνειν ἡμα οἰητέον ἐκ τη καθ' ἑκαστον αὐτῶν οὐσία ἡ δυνάμεω , οὐοὲ ἰγάρ την ϋπερκειμένην ιοιότητα των ἡδη καλῶ ἡμιν διακεκριμένων] αγίων δυνάμεων καί ταϊ ὑφειμέναι δλικῶ προσ-i άπτειν οὐσίαι ἐπ ανατροπή τή ἀσυγχύτου τῶν; αγγελικῶν διακόσμων ταξιαρχία . Κατά γάρ τον πολλάκι ἡμϊν ὀρθιο ἀποδοΟέντα λόγον αἱ μέν ὑπερβεβηκυϊαι διακοσμήσει περίσσῶ ἔχουσι καί τά τῶν υφειμένων ἱερά ιοιότητα , αἱ δέ τελευταία! τά τῶν πρεσβυτέρων ὑπερκειμένα ολότητα οὐκ εχουσι μερικῶ ει αὐτά τῶν πρωτοφανῶν ἐλλάμψεων διά τῶν πρώτων ἀναλόγω αὐταϊ διαπορΟμευο·! μένων.

MVaQ N O PBW

39 «Σα?αλ>.άζτ<ο (fere) Sin j ουοανία pr : ουρανίου: N || ουρανία^ all : ουρανίου N
285,1 ἀποχαλοξαεν MVa QB (corr. B u. v.) | 3 γάρ seclusi || 5 όλ'.ζώ om Sin | 7 τῶν O ic L 6 inlrusuni; || 8 όρΟώ post λόγον coll N U 11 υπε^κεν-λένα om N, sed in mg add. man. scholiaslae I

1. Pour saint Thomas, en appelant Vertus tous les esprits ce lestes, on indique seulement que chez eux, comme dans toutes les substances, la oïWu$ lie Fessenira à l'operaüo ; les Vertus que Dcnys situe dans la secunde hiérarchie, et Grégoire le Grand dans la troisième. sont des agents d'exécution qui nu se distinguent des autres esprits que par un certain *excessus forliiudinis (Sum. th.9 la.* qu< CVIÎÏ» art. 5). En raison de sa thèse bien connue sur la composition d'essence et d'existence, saint Thunias ne peut suivre entièrement

y prendre garde, c'csl Essences célestes ou Vertus célestes Λ que nous les appelons, on doit penser que par périphrase nous désignons ceux dont nous parlons à partir de ce que chacun d'eux possède d'essence ou de vertu x, mais non point que cette sublime propriété des saintes Vertus, que nous avons déjà définie comme clic doit l'être, serait entièrement attribuée par nous aux essences inférieures aussi, au risque de subvertir le rigoureux principe ordonnateur qui régit les formations angéliques *. Car, selon la raison que maintes fois nous avons correctement exposée les dispositions supérieures possèdent, elles aussi, à un plus haut degré, les saintes propriétés de leurs subordonnées, mais ces dernières ne possèdent point toutes les propriétés supérieures des plus vénérables, car c'est de façon partielle que leur parviennent les illuminations primordiales, par l'entremise des premières et proportionnellement à leurs propres aptitudes.

l'exégesc de Maxime le Confesseur qui justifiait l'emploi « périphrastique * du mot « vertu * comme nom propre des Anges en déclarant que les esprits purs n'«ont» point leur vertu, à titre accidentel, mais › sont » cette vertu meme, connue le feu sa vertu ignitive. Dans scs *Adnotaliones* (Migne, col. 284-288), Cokoieh renvoie aux textes où Dcnys montre le caractère « immuable * des « vertus déiformes › qui procèdent, chez les Auges, de la «Vertu suressentiellc « (*Dû M#i.*, VIII, 4,892 h-c). Il ne s'agit pourtant que d'habitus acquis, puisque, si les démons conservent « l'ctre, la vie, l'intelligence et un certain désir», lu péché les * affaiblit » dans leur « opération » et produit en eux une véritable ou privation de vertu {*Ibid.*, IV, 23, 725 b).

2. Même si clic demeurait, sur le plan des « dénominations », une telle subversion do Pordre-urdonnance (τάξ') serait une grave désobéissance à l'ordre-décision *Cf.* Roques, *t/nîp. dion.*, p. 38-40.

3. *Vide supra,* V, 196 b.

292,20 C ΧΙΓ (1 · Ζητεῖται οὲ καὶ τοὺτο τοῖ τῶν νοητῶν λογιῶ φιλοΟεάμοσιν * εἰ γὰρ ἀμέΟεκτα τῶν υπερτερῶ ολοτήτων εἰσϊ τὰ τελευταία, δι' ἡν αιτίαν ὁ καθ' ἡμα ιεράρχη « Αγγελο κυρίου παντοκράτορα » Οπὸ τῶν λβ γιων ὠνόμασται.

2'> (2) Ἔστι δὲ οὐκ ενάντιο δ λόγο ῶ οἰμαιτοῖ προ διωρισμένοι. Φαμὲν γὰρ οτι τὴ ολικὴ καὶ ὕπερ κειμένη τῶν πρεσβυτέρων διακόσμων δυνάμεω ἀπο

MVaQ N O PBW

292,20 δ:ἀ τὶ ο:. κατὰ ἀνΟσωζου; ἱεράρχαι ἄγγελοι καλοὺνται proem: codd К 20 ζητητέον N || 21 βὶ : και ν | ὑπβρτάτων P |. 24 ονώζαστι B ǁ 25 ἑ·/αντίοι< B | τοῖ om ν || 20 καὶ om VV || 27 διακοσμήσει Va (-ησε expunct)

292,23 ; Mal. 2, 7; 3, I.

1. Dans le Nouveau Testament λόγια signifie simplement x ce qu est dit » et requiert un complément : του 6<ο5 (Korn., I1l, 2 ; *Hebr.* V, 12; *I Petr.,* IV, 11, Dans *Act.,* VII, 38, où le complément es sous-cntcudu, il s'agit évidemment des paroles reçues sur l Sinaï et transmises par Moïse). Denys aime ce terme dont useï Porphyre» Jamblique» Proclus pour désigner des textes de Plati et des Oracles chaldaïqucs qui recèlent, pour eux, au-delà des app rences, une signification ésotérique et ·: intelligible * (e/. Koch, *k cit.,* p. 39-'· 4). S'il est vrai, comme le notait Origcne pour justifi la méthode allégorique *(cf.* H. de Luuac, Intr. aux *Homélies sur Genèse,* p. 32-33), que saint Paul oppose l'esprit à la lettre, le my tère justement est, pour lui, bien plutôt « pneumatique θ que « no tique». Denys use doux fois du tenue ζΉνμαηκό; ou χνιυματικα pour désigner, soit la participation immatérielle des « esprits dêx-formes:· à la Paternité et à la Filiation divines *Div. nom.,* I1, 8, 645 c), soit le «culte spirituel» auquel préparaient en images lel sacrifices de l'ancienne Loi *Eccl. hier.,* V, i, 2, 501 c. Sur l'usagt du terme ^vxuua lui-même, ^*ide infra.* XV, 6, 333 c). — Mais l· plus souvent, comme Philon appelant « simulacres intelligibles: C0S images qui élèvent l'âme au-dessus du sensible (De *sobr.t* I, cd

Pourquoi le grand prêtre est-il appelé Ange ?

XII (1) Une autre question se pose à ceux qui aiment réfléchir sur les Dits intelligibles 1 : si, en effet, les inferieurs n'ont point part à la totalité de ce qui appartient aux supérieurs, pourquoi le grand prêtre de notre hiérarchie est-il nommé par les Dits *Ange du Seigneur tout-puissant* - ?

Participation limitée des inférieurs aux propriétés des supérieurs.

(2) Cette dénomination n'est pas contraire, je crois, aux définitions précédemment posées. Nous disons, en effet, que la vertu totale et éminente des formations supérieures fait

Mangey, T, 392), Denys appelle νοητό; tout ce qui est l'objet ou le médium d'un savoir « anagogique » d'ordre supérieur (et c'cst pourquoi, encore que Pλ ο ιυ μ ^κ ε, dans sa *Paraphrase,* en 296 c, oppose les « Dits intelligibles n aux « esprits intelligents », les Anges eux-mêmes, intelligents par rapport ù ce qu'ils comprennent, sont intelligibles pour ceux qui les comprennent, *vide supra,* II, 4, 141 c et la note *ad* foc.). Mais le mystère théarchique transcende toute ‹ intelligibilité » *(Div. nom.,* I, 5, 593 a ; *Myst. th.,* V, 1045 d sq.) et les λόγ·.α, qu'ils soient recueillis par écrits ou qu'ils se transmettent oralement « d'esprit en esprit », ne sont jamais plus que des « symboles sacrés » *{Eccl. hier.,* I, 4, 376 b-c).

2. *.Xial.,* II, 7 : « Car c'est aux lèvres du prêtre do garder le savoir et c'cst de sa bouche qu'on recherche l'instruction *(Sept.* : la loi) : il est le messager de Yahvé des années (Sept. : du Seigneur tout-puissant) n. Dans ce verset le prophète, qui vient de critiquer la négligence des lévites et qui leur rapporte la menace faite par Yahvé de dénoncer l'alliance avec Lévi *[Deutéronome,* XVIII, 1-3 et XXXÏIÏ, 8-11), rappelle la mission qui «devrait être» celle des prêtres. Dans la *Lettre VIII* (1083 c), Denys leur appliquera la double dénomination de « messagers n et d'« interprètes », mais ici. comme en *Eccl. hier.,* VII, m, 7, 561 c, c'est au e hiérarque » qu'il réserve la formule de Malachie. On notera que le ζαθ'ήαχ; peut s'entendre des hommes en général et vaut pour la hiérarchie « légale ‹ comme pour la hiérarchie κ ecclésiastique » ; c'est cependant à l'évêque de la nouvelle Loi que convient le plus éminemment la fonction e angélique » *(cf. Apoc.,* II, 1 : « Écris à l'Ange de l'Église d'Éphèse... » ; II, 8 : » Et écris à l'Ange de l'Église de Smyrne »).

δέουσιν οί τελευταίοι' τή γάρ μερική καί ανάλογου μετέχουσι κατά την μίαν απάντων έναρμόνων καί συνθετικήν κοινωνίαν. Οιον ή τών αγίων Χερουδϊ« τά ι μετέχει σοφία καί γνώσεω ύψηλοτέρα , ai οέ
D τών ύπ' αύτού ουσιών διακοσμήσει μετέχουσι μεν καί αΰται σοφία καί γνώσεω , μερική όέ όμω ώ· προ εκείνου καί υφειμένη , καί το μέν ολω έν μετουσία σοφία είναι καί γνώσεω κοινόν έστι πάσι τοϊ Οεοειδέσι τών νοερών, το όε προσεχώ καί πρώ-
293,1 A τω ή δευτέρω καί ύφειμένω ούκέτι κοινόν, άλλ' ώ έκάστω προ τή οικεία αναλογία ώρισται. Ιούτα οέ καί περί πάντων τών θείων νόων ούκ άν τι ήμαρτημένω όρίσαιτο ' καί γάρ ώσπερ οί πρώτοι περισή σώ έχουσι τά τών ύφειμένων αγιοπρεπεί ιδιότητα^ ούτω έχουσιν οί τελευταίοι τά τών προτέρων, ού μην ομοίω , άλλ' ύφειμένω . Ούδέν ούν ώ οιμαι το

MVaQ N O (def 293,7) U (suppletur a 203,7} l'B\V

28 μέση M | 29 πάντων W | έναρμόνιον om M || 30 συνδιτιχην \\ (sed κ delet) || 33 αυται NOB | μΐοiζή;—ώ om Va | ώ om .M || 34 πρό έζηνου; om O |' 3η post γνώσιω add B .'sed expunxj
293,1 η : και Sin || οὐκίπ : οὐχέστιν8ΐη u. ν || 2 πσό : πρὸ M || 3 81 καί : rip Sin | 4 ἡμαρτταίνο; Q | πρώτω; Sin || 7 post ΰσιψ-νω I odd η γοΐν ζατχ τό μίτοο·/ τη τών δ χ^μένων άυνάμεω καί τά ίλλάα-ψ« έχτ<ίν<:. Sequuntur scholia ad loc. Textus continuatur 301,20 πάλιν O H ώ οιμαι om Sin

1. Joint à une proposition du *Liber (lecauxis* (d'origine proclicnne) ce texte sert do * sed contra * & l'art. 3 de la qu. LV dans la *la pan* de la *Somme théofogique,* où saint Thomas critique ceux qui sow tiennent que « les Anges supérieurs ne comprennent pas par dd *spceies* plus universelles que les inférieurs ». L'objection principale est fondée sur le caractère imparfait d'une connaissance générale qui n'atteindrait pas les réalités spécifiques et singulières. Le Docteur Angélique répond qu'en Dieu « toute la plénitude de h

défaut aux inférieures; car elles n'y participent que de façon restreinte et à la mesure de leurs aptitudes, selon la communion unique qui les lie toutes de façon harmonieuse les unes aux autres. Ainsi l'ordre des saints Chérubins a part à une sagesse et *h* une connaissance plus hautes
D et les dispositions que constituent les essences qui leur sont subordonnées ont leur part, elles aussi, de sagesse et de connaissance, mais cependant limitée et inferieure en comparaison de celle des Chérubins », et. dans l'ensemble la participation à la sagesse et à la connaissance appartient en commun à tous ceux des êtres intelligents qui
‣93 A sont déiformes, mais qu'elle s'opère de près et primordia lenient ou bien secondairement et à un degré inférieur, cela n'est plus commun à tous et.se définit pour chacun à la mesure de ses propres aptitudes. En étendant cette définition à tous les esprits divins, on ne ferait point erreur ; de même, en effet, que les premiers possèdent à un plus haut degré les saintes propriétés de leurs subordonnés, ainsi les derniers possèdent celles de leurs supérieurs, non point de façon égale, mais à un moindre degré Il n'est

connaissance intellectuelle est contenue en une seule réalité, c'est-à-dire dans l'essence divine par laquelle Dieu connaît tout ». Les Anges supérieurs sont ceux qui participent, le mieux à cette simplicité et peuvent « appréhender l'uuiversAlité des intelligibles par un plus petit nombre de *species* ». Il semble bien, comme le fait observer Cokihbr *(Adnot.,* col. 295-296), que Denys ne pose pas ici le problème gnoséologique dont traite saint Thomas, mais oppose seulement des connaissances supérieures à celles qui demeurent plus partielles. Il reste que le principe thomiste, qui lie la perfection de la saisie intellectuelle à une croissante «simplicité», est parfaitement conforme â l'enseignement, dionysion selon lequel la Lumière descendante et remontante «convertit » les créatures a à l'unité et à la simplicité déifiante du Père» *(vide supra,* I, 1, 121 a).

2. Ce principe, qui a été indiqué en V, 196 c, précise utilement les affirmations dionysiennes concernant la non-participation des inferieurs aux privilèges des supérieurs (196 b). Il n'est aucune fonction, dans la hiérarchie, à quoi tous les membres n'aient part, mais les uns davantage et les autres à un moindre degré. Doctrine

ἄτοπον, εἰ καὶ τον καθ’ ημά ιεράρχην ἄγγελον ἡ θεολογία καλεῖ τον κατὰ δύναμιν οἰκείαν μετέχοντ^ τη των αγγέλων ὑποφητικὴ ιὁιοτητο καὶ προ τή' ἐκφαντορικὴν αὐτῶν δμοίωσιν ὼ εφικτὸν ἄνθρωποι ἀνατεινόμενον.

B (3 Εὑρήσει δὲ c και θεοὺ ἡ θεολογία καλεῖ τὰ τι ουρανία καὶ ὑπὲρ ημά ουσία καὶ οὐ παρ’ ἡμϊν- φιλοθεωτάτου καὶ ιεροὺ ἄνδρα καίτοι τὴξ Οεαρχικὴ κρυφιότητο ὑπερουσίω απάντων ἐξηρητ μένη τε καὶ ὑπερ ιδρυμένη καὶ μηδενο αὐτη τῶι οντων ἐμφεροΟ ὀνομάζεσθαι κυρίω καὶ ὀλικῶ δυ·

MVaQ N υ PBW

8 καὶ om W y 9 ηετασχΊντα P |' 10 ὑπο^ητιχη icfSc Sin || 14 ουσία : τὰ ε Sin || 16 ἰ^ερονσίω; ὀντω Sin

203, 13 sqq. : Cf. Ex. 7, I ; Ps. 81, 1, 6 (Io. 10, 34 sqq}.

essentielle, qui sera développée par Nicolas de Cues et par Lcibnis mais qui ne s’applique chez Denys que là où il n’est point d «profane? 0 (vide supra, ПI, 2, 165 a, et la note *ad loc.).*

1. *Cf. Eccl. hier..* VII, ni, 7, 561 d-564 a [à propos des rites fun? raires) : « [Le grand prêtre divin] a appris, on effet, des Dits trani mis par Dieu, qu'à ceux qui ont saintement vécu la vie la plus bri lante et divine est accordée selon leur mérite... Telles sont donc h vérités que le grand prêtre sait avoir été annoncées par les Dit véridiques... Interprête de la justice théarchique, le grand prêtr^ aurait garde de rien souhaiter qui n’agréat point totalement à Dieu... n

2. *Ibid.'* 561 d : »! I.e grand prêtre divin est révélateur, selon les Dits, des jugements tbéarchiqucs... ». *Ibid.,* III. m, 4, 429 a-b : x De la même façon déiformo [que la Théarchio et que le sacrement eucharistique], s’il transmet avec bonté à ses inférieurs la science unifiée de la hierarchic qui lui appartient, usant de la multiplicité des symboles sacrés, en retour, comme affranchi et libéré des rcali-

donc, je crois, aucunement absurde que notre grand prêtre, lui aussi, soit nommé Ange par la Parole de Dieu, lui qui a part, selon sa vertu propre, à la propriété interprétative des Anges1 et qui tend à s'assimiler h leur fonction révélatrice autant que le peuvent des hommes 2

B Application de l'épithète « dieux » aux /Xnges et à certains hommes.

(3) Tu constateras que la Parole de Dieu nomme aussi dieux tant les essences célestes et qui nous dépassent3 que les hommes qui sont parmi nous les meilleurs amis de Dieu et des saints 4, encore que la secrète Thcarchie soit suressentiellemcnt séparée de tout et transcendante et qu'aucun, parmi les êtres, ne puisse proprement

tés inférieures, il est rétabli sans diminution dans son propre prinripe, h

3. Les commentateurs renvoient ici à <7en.f XXXII, 29 (On no l'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu o) et 31 (n J'ai vu Dieu face à face ») et au *Ps.* LXXXXV, 3 (« Car c'est un Dieu grand, Yahvé, un roi sur tous les dieux »). lin cc cas, il faut admettre que l'être mystérieux auquel résiste Jacob est, comme le dit *Osée* (XII, 4-5), un Ange do Dieu (mais on ne comprend guère alors que le fait d'n avoir vu Dieu face à face et d'avoir eu la vie sauve :· paraisse exceptionnel! et que le Psalmist évoque Yahvé supérieur à ses Anges et non point aux « dieux » des autres nations (dans la perspective que suggère pourtant le verset 7 : » Il est notre Dieu et nous le peuple de sa bergerie »}.

4. *Ex.*. IV, 16 {k [Aaron] adressera la parole au peuple en ton nom et il en sera comme s'il était ta bouche et que tu fusses le dieu qui l'inspire:·) et surtout Vif, 1 («Yahvé dità Moïse: Vois, je fais do loi un dieu pour Pharaon »). Dans le verset 6 du *Psaume* LXXXIT, cité en *Jo.t* X, 34 (»: Moi j'ai dit : Vous êtes des dieux... »), la formule s'applique aux juges. Elle désigne ailleurs des rois (Ps. XXXXV, 7 : «Ton tronc, ô Dieu, est pour toujours et à jamais o). On retrouve ces usages (qui révèlent des influences syro-phéniciennes) dans *Ex.,* XXII, 7, 8 {où « aller devant Dieu * signifie plus vraisemblablement «s'adresser aux juges * que « recourir à des ordalies ») et 27 (où l'interdiction de blasphémer Dieu n'aurait guère de sens, accolée à une interdiction identique concernant les chefs de tribu, s'il ne s'agissait là encore d'une application du terme *Elohim* à des juges humains).

ναα ένου. Ιϊλήν δσα τών νοερών τε καί λογικών προ τήν ένωσιν αύτή οση ούναιχι όλικώ έπεστ?απται καί προ τά θεία αύτή έλλάμψει ώ εφικτόν άκαταλήκτω άνατείνεται, τή κατά ούναρ.ιν είπεΓν θεοιχιμησία καί τή θεϊκή διχωνυρ-ία η ιωται

300,8 B XIII 1; Α γε οή καιτούτο κατά όύναιχιν έπισκοπήσω-αεν οτου ένεκα προ ένα τών θεολόγων δ Σεραφίιχ άπο· στέλλεσθαι λέγεται. Καί γάρ άπορήσειέ τι δτι ιχή τών ύφειιχένων τι αγγέλων, άλλ' αύτό b ταϊ πρεσβυτάται ούσίαι ένάριθ|χο αποκαθαίρει τον ύποφήτην.

MVaQ N U PBW

20 οση : ώ ή H || ολιζώ om Sin || 21 αυτή om Sin || 23 xal : iv άγαΟίίτητ: Sin

300,8 δ:ά τί υπό τών (του Sin cf. 1 9) Σεραφία λέγεται ζαύαρθήναι *i* προφήτη Ἠσαία; praem codd || :π·σω|χΐν Q (COIT Q3) | 9 ενα om MVa j| 12 ivap-Oaco; Va NU ιναρίΟμω M

300, 9 sq. : Cf. Is. 6, G sqq.

1. Pour Origène, créés à l'image de Dieu, les hommes, comme les Anges, peuvent être appelés «dieux», mais *lato* lensu (ζατχ/ρη· στιχώ) et sans oublier que même la formule de *1 Jo.,* III, 2 (u Vous serez semblables à Dieu »| ne doit pas être prise littéralement. Sous CCS réserves l'homme n logique » participe do multiples façons au Logos divin et σ faiseur de dieux» (Otoxo:<i;)· *(Cf.* Henri Cfiovzel, *Théologie de. Vintage de Dieu chez Origène,* Paris, 1956, p. 162-175). Chez Dcnys, si l'application à Dieu même des noms de Père et de Fils justifie qu'on appelle les intelligences déiformes « dieux, fds do dieux et pères de dieux », la Cause suressentielle transcende infiniment les effets au niveau desquels se produit cette participation *(Div. nom.,* II, 8, 645 b-c).

2. C'est-à-dire tous ceux, Anges et hommes, qui participent à Dieu « sur le mode du savoir 3 *(vide supra,* X, 2, 273 a, et la note *ad locA.*

et pleinement être appelé d'un nom semblable au sien [3] Cependant tous ceux des êtres intelligents et raisonnables 2 qui sc sont, tournés entièrement, autant, qu'ils en ont le pouvoir. vers l'union avec Elle et qui tendent sans cesse, dans la mesure du possible, vers ses divines illuminations, en imitant Dieu, si l'on ose dire ', à la mesure de leurs forces, ont été jugés dignes, eux aussi, de recevoir le même nom que Dieu \

Le Séraphin d'Isaïe.

XIII (1) Or donc examinons ceci encore, autant qu'il est en notre pouvoir : pourquoi est-il dit. qu'à l'un des porte-parole de Dieu un Séraphin est envoyé 5 ? On pourrait s'embarrasser en voyant que non point l'un des Anges subordonnés mais celui même qui a rang parmi les essences les plus vénérables purifie l'interprète « des secrets divins

3. *Cf.* Platon, *Théil.,* 176 a, et *vide supra.* 111, 1, 164 d.

4. Il va do soi que cet usage possible n'implique rien quant à la 0 déification u d'ordre mystique, qui ne semble réalisable que par un dépassement des hiérarchies avec toutes les limitations qu'elles imposent aux capacités réceptives de chacun (sur le problème ainsi posé, *vide supra,* X, 3, 273 c, *in fine,* et la note *ad loc.).*

5. *Is.,* VI, 6-7 : e L'un des Séraphins vola vers moi, tenant en main une braise qu'il avait prise avec des pinces sur l'autel. Il m'en toucha la bouche et dit : Vois donc, ceci a touché les lèvres, ton péché est effacé, Ion iniquité a disparu. »

6. Le mot κ interprète h n'est substitué qu'ici à a prophète » pour designer Isaïe ; en II, 5, 145 b, il était, appliqué au Psalmistc. On a vu au chapitre précédent (XII, 2, 293 a) que le grand prêtre s'assimile autant qu'il peut à la fonction interprétatrice des Anges ; aussi sera-t-il appelé lui-même « interprète» en *Eccl. hier.,* VII, m, 7 (565 b) et le titre sera étendu jusqu'aux prêtres dans *VEpisl.* VIII, 1 (1088 c). D'usage constant d'Homère à Jambliquc, le terme a incontestablement une saveur païenne ; Stiglmayr fait observer qu'Eusèbe l'a employé dans un discours de louange en l'honneur de Constantin (De *lande Const.,* X, PG XX, 1373).

7. On a vu que la fonction des hiérarchies supérieures est essentiellement de « faire cercle autour de Dieu» (VI, 2 et VII, 2-4). Il

2j Τινὲ μεν οὖν φασιν ὅτι κατὰ τον ἤδη προαποδο θέντα τῇ πάντων των νόων κοινωνία ὅρον οὐχ ἑνι των περὶ θεὸν πρωτίστων νόων ονομάζει το λόγιο ἐπὶ τὴν τοΟ θεολόγου κάΟαρσιν ἐληλυΟέναι, τινὰ δ των ἡμῖν ἐφεστηκότων ἀγγέλων ὡ ιερουργὸν τῆ τοΟ προφήτου καΟάρσεω τῇ των Σεραφὶμ ὁμωνυμίι κληΟῆναι διὰ τὴν πρηστήριον των εἰρημένων ἁμαρ-
C τιῶν ἀναίρεσιν καὶ τὴν τοὐ καΟαρΟέντο ἐπὶ τὴν Οεῖαν ὑπακοὴν ἀναζωπυρησιν, καὶ το λόγιον ενα των Σεραφὶμ ἁπλῶ εἰρηκέναι φασιν οὐ των περ

MVaQ N Ü PBW

14 ante χατὰ add τὰ Va |' 15 των om W (add tn rec) || 18 ἡμϊι om Q (add in mg Q) post ἱφιοτηχότων coll W | ὡ om MVa | 19 τῶν : του Sin | 20 ante ψημένων add ἐνταυΰα Sin | 21 vr·/pr τη M i curr in rec u v) | 22 ἀναζωπύ^.ισι·/ VV || καὶ : καν PW

serait donc surprenant qu'un Séraphin fut délégué à une fonction qi est normalement celle du dernier ordre. En fait cette hypothèsj qui serait une véritable subversion de l'ordre, est exclue par Deny comme par Grégoire lu Grand et saint Thomas. Pour ce demie malgré l'autorité *d'JHcbr.,* 1, 14, qui définit tous les Anges conuS des « esprits accomplissant une opération sacrée et envoyés eû mission », cl bien que le Fils, qui dépasse toutes les hiérarchie! célestes, ait été envoyé» aux hommes, Γη ordre de lu divine Pro vidence, non seulement chez les Anges, mais dans l'univers entier requiert que les inférieurs soient administrés par les supérieurs» Les seules réserves relevent de la grâce divine qui peut sc substitué aux causes secondes ; mais il n'est pas a raisonnable » de penser qu les Anges supérieurs puissent e par quelque dispense divine h êtr envoyés aux hommes en place de leurs subordonnés ; car l'ordr angélique appartient au régne de la grâce et ne peut comporte! comme celui qui appartient au règne de la nature, des exception qui lui viendraient d'un ordre supérieur et qui n'auraient de sei ni pour les Anges, puisqu'elles ne viseraient pas à les confirm· dans leur foi, ni pour les hommes, à qui elles demeureraient inv

Première solution : un Ange a été appelé Séraphin.

(2) Certains répondent qu'cn vertu de celte communion déjà invoquée entre tous les esprits ce n'est point l'un des esprits de premier rang, vivant autour de Dieu, que désigne le Dit comme celui qui vint purifier le porte-parole de Dieu, mais plutôt que l'un des Anges qui nous sont préposés, en tant qu'il reçut la sainte charge de purifier le prophète, a été appelé du même nom que les Séraphins, puisque c'est à la manière
C d'un incendie [2] qu'il effaça les péchés rapportés par les Dits [3] et puisqu'il revivifia celui qu'il purifiait en le rétablissant dans l'obéissance de Dieu, et ils ajoutent qu'en parlant simplement de l'un des Séraphins les Dits ne désignent point l'un de ceux qui siègent autour de Dieu

siblos *(Stun. th., la,* qu. XCII, art. 2). Tirant exempla des Cours royales, l'Angélique distingue quatre dispositions d'esprits « assistants » et cinq d'esprits « administrateurs » dont seuls les deux dernières ont une mission «annonciatrice» *(Ibid.,* art. 4). On a ici un exemple frappant, de « vision du monde » («le caractère en partie profane) invoquée par des théologiens pour refuser l'interprétation la plus obvie d'un texte scripturaire.

1. Si des hommes sont appelés Anges et même dieux *(vide supra,* chap. XII). *a fortiori* l'Ange peut recevoir par périphrase la dénomination de Séraphin.

2. ï.'ά·/αζ<·>χύρησι est la fonction des « Incendiaires » qui « enflamment leurs subordonnés pour les élever à la môme valeur qu'eux » *(vidé supra,* VII, 1, 205 c). Mais s'ils « purifient » comme la «foudre » ou l'« holocauste », c'est aux esprits immédiatement inférieurs, non aux hommes, que s'applique cet « incendie ».

3. Dans le texte biblique, le « péché » qu'efface le charbon ardent est parfaitement involontaire. Si le prophète s'écrie : « Malheur à moi, je suis perdu », c'est parce que ses «yeux ont vu le roi, Yahvé Sabaot» *(Is.,* VI, 5). Mais l'interdit semble lié par cc môme verset à l'impureté du peuple juif, et tout le début du livre est consacré à fustiger la « nation pécheresse » qui a «abandonné Yahvé » (I, 4), qui offre sacrifices et prières, mais néglige la veuve et l'orphelin (1, 11-16), « appelle le mal un bien et le bien un mal » et, « moyennant pourboire, acquitte le coupable » (V, 20-23).

Οεον ιδρυμένων, ἀλλα τῶν ἡμtv ἐφεστηκυιῶν καΟαρτιζῶν δυνάμεων.

(3) Ἕτερο δε οὐ σφοδρά ἀτοπόν τινα παρέσχετό μοι την απολογίαν ὑπέρ τη παρούση ἐνστάσεω. Εφη γάρ ὀτι την οἰκείαν καθαρτικήν ιερουργίαν ὁ μέ^Ι γα εκείνο (οστι ποτέ ἡν ὁ την ορασιν ὀιαπλάσα ἀγγελο ει το μύησα» τά θεία τον θεολόγον) ἐπί θεόν-καί μετά Οεδν επί τήν πρωτουργον ιεραρχίαν
D ἀνέὀηκεν. Καί μήποτε ἁρα οὑτο ὁ λόγο αληθεὑεται; Ἔλεγε γάρ ὁ τοὑτο φήσα ὡ ἡ (Ιεαρχική δύναμι
301,1 A ἐπί πάντα φοιτῶσα χωρεΓ καί διά πάντων ασχέτω οιήκει καί πάσιν αὐΟί ἐστιν αφανή οὐ μόνον ὡ πάντων ὑπερουσίω ἐ ηρημένη, ἀλλα καί ὡ κρυφίω ἐπί πάντα διεἰσα τά προνοητικά; αὐτή ἐνεργεία.

MVaQ N U PBW

24 ὑπ«οιδραίνα>ν Sin ut vi<! | 20 post aroxov duae lilt eras N | τινα post [jzit coll Q (sed corr) v || 27 : οὐ'ση MVa || 33 suprn ὁ add τι M
301,4 πάντα NPBWv

301,i sq. : χ»·>ο<ἱ –otrjztt cf. Sap. Sal. 7, 24;

1. Bien que l'ordre des Anges soit essentiellement « révélateur » et « messager », la mission qui leur est dévolue auprès des peuples et dos individus comporte à la fois « purification », r. illumination » ot « perfection u (vide *supra,* IX, 2. 260 a-b, et X, 1,272 d-273 a).. L'idée d'une «fonction cathartique o qui, venant do la u Deité » même, se manifeste à tous les niveaux de l'être, est commune ans le néo-platonisme, et Procius (/nsi. *th.,* CXLV) l'attribue mime aux plantes et aux pierres. Pour Dcnys elle s'arrête exactement à l'ordre des « ministres « (ou diacres), qui, dans la hiérarchie ecclesiastique, sont plus spécifiquement « purificateurs » que les Anges dans la hiérarchie céleste *{Eccl. hier.,* V, i, 6, 508 a). Audessous d'eux, on ne trouve plus que dos « purifiés » ou des pécheurs (VI, i, 1, 532 a, in, 5, 536 d).

mais l'une des Puissances purificatrices qui nous sont assignées 1.

Deuxième solution : l'Ange purificateur a référé son opération à l'ordre des Séraphins.

(3) Un autre exégète m'a fourni une solution qui ne manque point de pertinence pour répondre à l'objection que nous examinons en ce moment. Il disait, en effet, que ce grand personnage (quel qu'ait pu être l'Ange qui produisit la vision par laquelle le porte-parole de Dieu devait, être initié aux secrets divins), référa à Dieu sa propre operation sacrée de purificateur, et, après Dieu, à la hiérarchie qui accomplit les opérations
b primordiales. Ce raisonnement ne serail-il pas conforme à la vérité ? Celui qui parlait de la sorte

de la procession providentielle.

soutenait que la Puissance tnearchique,
301 a en visitant toutes choses, s'avance vers tous les êtres et ne cesse de se répandre à travers tous et qu'à tous cependant Elle demeure invisible 2, 3 non seulement parce qu'Ellc est surcssenticllement séparée de tons mais aussi parce que c'est de façon secrète 4 qu'Ellc exerce sur tous son activité providen-

2. Vide *supra,* I. 2, 121 h. Mais Dcnys insistait, dans le promior chapitre, sur l'« unités de la Théarchio dans son mouvement processif ; il ajoute ici le caractère d'» invisibilité », qui est essentiel dans la perspective de la *Théologie mystique.*

3. Ce terme est classique dans le néo-platonisme pour indiquer la transcendance (*cf.*, entre un très grand nombre de textes, Proclos, *Inst. th.,* CXXIV ; *In Alc.,* II, 240, etc.). Aussi, lorsque « séparé » est équivoque ou forcé, nous le traduisons simplement par « transcendant » (par ex., ci-dessous, en 305 b, comme épithète do « causes »).

4. Sur la relation paradoxale du «secret» et du « manifeste », *vide supra,* X, 1, 272 d. Bien qu'elle soit, un don de lumière, l'action de Dieu, même *ad extra,* demeure toujours cachée. On a vu (1, 2, 140 b) que, dans la mesure où les Anges participent aux opérations divines, leur sainte unité reste « secrète » ; le thème mystérique du secret qu'on no doit point profaner no concerne pas seulement la naturo divine elle-même, mais toutes les « liturgies » des

Αλλά μην και πασι τοϊ νοεροϊ ἀναλόγω ἐπιφαίνεται και την οἰκείαν φωτοδοσίαν ἐγχεφίζουσα ταϊ πρεσ^υτάται οὐσίαι Οt' αὐτών ώ πρώτων εἰ τά ὑπο^εβηκυία αυτήν εὐκοσμω διαοίδωσι κατά τήν ἑκάστη οιακοσμήσεω Οεοπτικήν συμμετρίαν. Ἠ ινα σαφέστερον είπω και οι' οικείων παραδειγμάτων εἰ και ἀποδεόντων ΟεοΟ τοϋ πάντων ἐξηρημένου, πλήν ἡμϊν εμφανέστερων · ή τή ήλιακή ἀκτϊνο διάδοσι εἰ πρώτην ὑλην εὐοιαδστω χωρεϊ τήν πασών

MVaQ N U PBW

5 ἀναλόγω : supra -ω- add o M || 6 post φωτοδοσίαν «add χοώτω Sin U 7 αὐτΛν : των M (sed core) || 8 α>την MVaQ (sed del} P Sin : ἰαυτην N U αυτήν VV αὑτη Bv [post εὐζ. add ια^την (sed € postea del) Q II 9 η : M || IÛ δ:' vix legi potest in Q | 11 post ἀποδιόντων rasura 2 liti N | 12 ante ἡ add 6τ: N || ἡ post αχτἰνἀ coll P || post ακτίνα; add αἰ .M Va || 13 tiç om M Va

doux «hiérarchies» *(cf. Eccl. hier,,* I, 1, 372 a). D’autre part c'est dans le *secret des cœurs que Dieu opere *(cf, Ibid.,* III, itr, 11, 441 b).

1. Sur le thème d’une Providence également bienfaisante pour tous les êtres, et qui va être comparce à la diffusion de la lumière solaire, vide supra, p. 134, n. 1 et p. 137. n. 1.

2. 11 a été dit à l'instant que Dieu est « invisible ». La suite précise que, plutôt que de a *voir Dieu, il s’agit de le « connaître * et de le « désirer » (vide *infra.* 301 c).

3. Ni l'image de la lumière ni celle du feu n’échappent à l’ina-l déquation foncière de tous les « noms divins », mais la Lumière est , la première dénomination du Bien, c’est-à-dire de la Déilé * supra- I divine » (*Die *nom.,* IV, 1, 693 b, et IV, 4, 697 c, où le soleil est dit l’c image manifeste » — ψψαν cfxcôy — de la Bonté divine). Sur le réalisme de la Lumière incréée chez les commentateurs byzantins de Denys, *cf,* parox., Grégoire Palamas, *Défense des Hésychastes,* éd. Mcycndorff. Louvain 1958. p. 584 sq.

4. *Vide supra,* chap. IX, p. 134, n. 3 et 4. Malgré l’apparence l image ne contredit pas à la définition des Anges comme « esprits immatériels» (Dip. nom., IV, 1, 693c). A la différence de Pi.otin parlant des «dieux sensibles» (de caractère astral), Dcnys n’attri-

tiellc ». Or c'est bien ainsi qu'Elle illumine tous les êtres intelligents à la mesure de leurs aptitudes et qu'après avoir transmis son propre don de lumière aux essences du plus haut rang, par l'entremise de ces mêmes substances, en tant qu'elles sont premières, Elle répartit ce don, suivant un ordre harmonieux, entre les essences subordonnées, selon l'aptitude de chaque disposition céleste à voir Dieu [2] Ou encore, pour parler plus clairement, en

Image de la lumière solaire.

usant d'images propres [3], inadéquates assurément à Dieu qui est séparé de toutes choses, mais plus évidentes à nos yeux, disons que la dilTusion du rayon solaire traverse sans difficulté la première matière [4], la plus

bue pas aux Anges une « matière » (au sens technique du mot ὕλη) qui impliquerait un « mal » (un χαζόν), ce mal ne se distinguant du nôtre (d'après 7?nn., I, 8, 5) que parce que, harmonieusement dominé, jamais il ne dégénérerait on « méchanceté » (κακία). Jl semble, que la matière plotinienne — surtout, il est vrai, dans le *Traité sur l'origine des maux,* difficilement conciliable avec le *Traité contre les Gtiosliqnes* — ne soit pas simple privation mais opposition réelle au Bien, authentique « nature du mal » (I, 8, 6) ; engagée dans la matière, une forme, en effet, « change de caractère » ; la matière « s'empare de la forme et la corrompt » (I. 8. 8) ; elle est donc bien, en un sens parfois aristotélisant, une sorte de substrat substantiel (*cf. Enn.,* II, 4, 1 et 3). Pour Denys (qui s'inspire probablement de PttOCLUS, *De mal. subsl., ou* qui dépend du moins de sources communes), la matière est (dans l'image de la lumière) un écran plus ou moins transparent, uu (dans l'image du feu) un matériau plus on moins réceptif, mais elle ne constitue, en aucun cas, un « mauvais en soi » (αὐτοκακόν). Si les esprits purs ne laissent filtrer qu'une partie do la lumière divine, cela tient, avant tout, comme le précisera plus techniquement Maxime le Confesseur (vide *supra,* p. 109, n. 3), à leur caractère de creatures (un sait que saint Thomas, *Sum. th., Ia,* qu. L, art. 2, et surtout De *ente et essentia,* chap. V, refusant d'appliquer aux esprits purs, commo le faisait Ibn Gebirol, suivi par plusieurs docteurs chrétiens, la doctrine aristotélicienne sur la matière des astres, ne leur attribuera qu'une composition d'essence et d'existence). — On doit cependant noter que, si, pour Denys, la matière n'est pas « mauvaise » (Dm. *nom.,* IV, 28, 729 a-b) — co qui permet aux images matérielles de servir de voie d'accès vers l'im-

διειδεστέραν καί δι' αύτή έμφανέστερον άναλάμπει τά οικεία μαρμαρυγά , προσ^άλλουσα οέ ταϊ πα-
B χυτέραι ύλαι άμυδροτέραν εχει τήν οιαοοτικήν έπιφάνειαν έκ τή των φωτιζομένων ύλών προ φω~ τοδοσίκ όιαπορΟμευτικήν έξιν άνεπιτηδειοτήτο καί κατά σμικρδν έκ τούτου προ τδ τελείω σχεδδνί άδιάδοτον συστέλλεται. Πάλιν ή πυρδ θερμδτη μάλλον έαυτήν διαδίδωσιν ει τα οεκτικώτερα καί προ τήν αύτή άφομοίωσιν εύεικτα καί εύάγωγα, προ οέ τά άντιτυπεϊ ή εναντία ούσία ή ούδέν ή, άμυδρδν τι τή έκπυρωτική ένεργεια ίχνο άναφαίνεται, καί τδ τούτου γε πλεϊον οτι ταϊ μή συγγε-'

MVaQ N ü (inc 301,20 πάλ:ν) L'(a 301,20 omittitur) PBW

18 φωτοδοσίαν v ,| 19 *wi-w* : τού P || τίλο W ,| 20 post πάλιν add. δί Sin H 21 »: : έζ B | 22 άνάγωγχ v || 23 ο: τά in rasura W '| άνπτυττί:; Va Q PBWv : άντιτύπο:; 31 άντ-.τύπου N O | η prim : om Va «ί M II ή tertium om M || 24- ΐχπρωτζχή M |i 25 τό om B (sed supra.|* add) || ante τούτου lacuna 3 lilt Q || μη om v

matériel {*vide supra,* I, 3, 121 c) — H. Koch souligne à bon droit, (/oc. *cit.,* p. 220) que la « passion » n'est possible que là où il y M-α matière». D'où l'usage fréquent de termes comme πρόσυλο (enclin à la matérialité) dans un sens péjoratif que nous avons déjà souli- ' gné *(vide supra,* 11. 3. 141 b ; VU, 2, 208 b ; et *cf. Eccl. hier.,* III,; lit, 7, 433 d ; *Episl.,* VII, 2. 1080 b, etc).

1. Le « à peu près » suggere un affaiblissement graduel, mais non une limite absolue, celle qui justement, pour Plotin, représentait la matière an sens propre et dont il liait dialectiquement lu nécessité à celle de la procession *(Cf. Enn.,* f, 8, 7 : ·: Puisque le Bien n'est pas seul, il est nécessaire que. dans ce qui sort de lui ou, si l'on préfère ainsi parler, dans ce qui descend de lui et s'en écarte, il y ait le dernier — τό ϊσχατον — et ce après quoi plus rien ne puisse devenir, c'est-à-dire le mal. Or, il y a nécessairement quelque chose après I le Premier ; donc il y a nécessairement aussi le dernier ; et cela, c'est la matière qui n'a plus rien du Bien ; et telle est la nécessité du mal o). I

2. I.a notion de corps « réfractaires :·, ayant moins d'a affinité » avec la nature du feu, suggère une certaine a substantialisation n de ·

translucide de toutes, et, à travers elle, fait briller plus lumineusement ses propres resplendissements, mais que,
B des qu'elle se heurte aux matières plus opaques, plus réduite est sa manifestation diffusive, en raison de l'inaptitude des matières éclairées à posséder un habitus transmetteur du don de lumière, et elle décroît peu à peu de ce niveau jusqu'à ce que finalement la transmission devienne à peu près impossible * De même la chaleur du feu se

image du feu et de la chaleur.

transmet mieux aux corps plus récep-tlfs'doc,Ies à Pendre sa ressemblance et bons conducteurs, mais, lorsqu'elle rencontre des substances résistantes ou réfractaires, ou bien rien n'apparaît, ou seulement une faible trace de son activité échauffante, et certes la chose est plus manifeste lorsque c'est à des substances sans affinité avec elle 2 que,

celte matière qui apparaissait, dans l'image précédente, comme un simplo écran. Mais c'est plutôt, semble-t-il, le «nombre des intermédiaires », et par conséquent la structure hiérarchique elle-même, qui détermine l'u épaississement » des matières (Roques, *Univ. dion.,* p. 106-107). Bien que cette structure ne doive pas s'entendre, prétend Denys, en un sens «spatial» *(Epist.,* VIII, 2, 1092 b), Γκ affinité » dont il est question ici (et dont le thème est repris, plus explicitement, en *Eccl. hier.,* V, i, 4, 504 c-d) se définit, en fait, par la » proximité n et en fonction d'un don unique reçu pins « primordialement». Sur ce point le vocabulaire diouysien dépend étroitement de ceux de Jamblique et de Proclus *(cf.* Roques, *loc. cil.,* p. 107, n. 2, avec renvoi, pour le thème de « l'affinité » dans le monde hellénistique, â Frstugif.rr, *La révélation,* I, p. 88 sq.J. On sait que saint Paul parlait moins d'a affinité » que d'un «droit à héritage », acquis en Jésus et par Jésus (sur le plan de la grâce rédemptrice), et d'une «conformation à l'image du Fils», réservée aux prédestinés *(Rom.,* VIH, 17 et 29. *Cf. Phil.,* Ill, 21). Saint Jean dépassait au contraire la « ressemblance * (affirmée dans un contexte eschatologique, *Ep.,* III, 2) pour invoquer *(Jo.,* XVII, 21-23) une véritable « unité » (de caractère mystique) de tous ceux qui, par grâce, seront νετελειωμε'νοι ει *ëv.* Ce type de relation, analogue d'une certaine façon à celle qui lie le fits au Père, dépasse indiscutablement la plus parfaite «transparence» ou «affinité» des premières essences réceptrices.

νέσι διά τών οίκείω πρδ αύτήν έχόντων προσβάλλει, πρώτον εί τύχοι πυρώδη ποιοΟσα τα πρδ έκπύρωσιν εύαλλοίωτα, καί δι' αυτών ή υοωρ ή έτεοόν τι τών ούκ εύκόλω έκπυρουμένων άναλόγω
3OC Οερμαίνουσα. Κατά τδν αύτδν ούν τή φυσική εύταξία λόγον ύπερφυώ ή πάση εύκοσμία ορατή καί αοράτου ταξιαρχία τήν τή οικεια φωτοδοσια| λαμπρότητα πρωτοφανώ έν πανολβίαι χύσεσι ταΐ ύπερτάται ούσίαι άναφαίνει καί διά τούτων αί μετ αύτά ούσίαι τή θεία άκτϊνο μετέχουσιν. Αύται

MVaQ N O PBW

26 οικείων MW2 (c o it ex οίκείω) || ποοοβάλλε: — τα (27) om W (add W2) U 28 άλλοίωταζ) (coi r Q3) I η pr. om W || 31 post).<fyov add ίντω δε ζα: Sin J 34 μετά ταύτα Q2 (corr c μετ' aSri;) PB μετά τα M Va (corr m rcc) || 35 post oSsix: iterat ταΐ — αναφαίνκ (33/4) O (sed del)

1. u Naturel » ne s'oppose pas, ici, à « merveilleux », comme, pour une théologie plus élaborée, s'opposeront « naturel » et x surnaturel ». Dans un texte qu'on a lu plus haut (III, 3, 168 a), Denys dit qu< les Anges et les hommes, c par uno grace (/.«ετι) et une vertu qu est un don de Dieu o, coopèrent aux œuvres que la Théarchie accomplit elle-même « merveilleusement et naturellement ». Tl s'agit dont de la « nature merveilleuse » de Dieu, de celle qui dépasse nos fored mais qui s'exprime *dans* la nature créée (et non sur un antre registre); ainsi s'explique une comparaison |théologiquement surprenante) entre la diffusion « naturelle » de la lumière ou de la chaleur et un don proprement σ gratuit » de ΓAmour divin. — En fait et ύπεοτΛηό;, qu'il serait à la fois équivoque et anachronique de rendre par * surnaturel n et * surnaturollement o, qualifient tantôt Γ «indivisibilité de ('Unité divino n *Div. nom.,* I, 4, 589 d et 592 d), l'absolue a transcendance » du a Suressentiel » *{ibid..* XI, 6, 956 b), l'action providentielle de la Sagesse, « à la fois mobile et immobile» *{EpisL,* IX, 3, 1109 l>), la a Vérité cachée derrière les symboles » et qui échappe aux non-initiés *(vide supra,* 11, 2, 140 a, et *cf. Episl.,* IX, 1, 1105 c et 2, 1108 c), les a *secrets divins (Dîo. *nom.,* Ill, 3, 684 c), la a nature simple du Beau » (îôtd., IV, 7, 704 a) — tantôt

par l'entremise de corps naturellement disposés à la recevoir, elle se heurte, s'il advient qu'elle ait d'abord rendu incandescents les corps facilement inflammables et que, par leur entremise, l'eau ou quelque autre substance de celles qui ont peine h s'enflammer soit chauffée propor-

Application des paradigmes à l'Ulumination divine.

C tionnellement à ses aptitudes. Ainsi do,nc› selon !“ «>ême raison qui pré- SK,C à belle ’«'’"ˁˁ"C' naturelie, de façon merveilleuse x, le Principe ordonnateur de toute harmonie visible et invisible manifeste l'éclat de son propre don de lumière par une apparition primordiale, dans des effusions bienheureuses, aux essences de l'ordre le plus haut, et, par leur entremise, les essences qui viennent ensuite ont part au rayonnement divin 2. Elles-mêmes, en effet, qui sont les

la « naissance virginale » de Jésus *(Epist.,* IV, 1072 b), la o nature » du Dieu-homme *(Div. nom.,* II, 9-10, 60S a-d), les « dons » que fait le Christ aux hommes *{ibid.,* XI, 6, 953 b) et., dans une acception voisine, mais qui concerne plutôt, la «gloire» que proprement la o grâce », Γ« illumination des déifiés » *{ibid.,* I, 5, 593 c), — tantôt les miracles qui manifestent la puissance divine (l'éclipse de la Passion, VII, 2, 1081 b, ou l'ombre qui recule de dix degrés pour l'édification d'Ézcchias, *ibid.,* 2, 1080 c), - tantôt enfin (par application de ce qui définit la nature divine aux écrits de ceux qui sont pour Dcnys, sans souci des limites précises du Canon scripturaire, les x porto-parole » de Dieu) la u parole a de saint Paul sur la folie de Dieu plus sage que la sagesse humaine (Dir. *nom..* VII, 1, S65 b), la σ pensée n de saint Barthélemy sur la «Parole de Dieu à la fois abondante et concise» (Afysl. *th.,* III, 1000 c) et le o recueil x des Éléments théologiques attribué par Dcnys à son maître supposé « Iliérothécn (Dm. *ncm.t* III, 2, 681 a).

2. Encore que les textes de Grégoire de Naziance *{Oral..* XL, v-vti, éd. Clcmencet-Caillau, I, 693-695), qui montrent la transmission par les Anges jusqu'aux baptisés d'une Lumière de soi inaccessible et ineffable, soient bien· proches de ceux de Denys. Ivanxa *iZum Problem des christliehen Neuplatonismus* II. *Scholastik,* XXXI, 3, p. 390-391) les oppose au passage qu'on vient de lire et pense qu'ils renvoient plus explicitement à une «matière», qui «concrétiserait» de façon plus ou moins parfaite la même «forme

γάρ ἐπιγνοδσαι πρώται θεόν καί *θεία* αρετή ὑπερκειμένιο ἐφιέμεναι, καί πρωτουργοί γενέσθαι τή ώ εφικτόν Οεομιμήτου ουνάμεω καί ἐνεργεία ήξίωνται καί τά μετ αὐτά οὐσία αὐταί προ το ἐφάμιλλον οση δύναμι *ἀγαΟοειό ώ* ἀνατείνουσιν, ἀσΟόνω αὐταΤ μεταύιοούσαι τή ει αὐτά ἐπιφοιτησάση αἴγλη, καί αὐΟι ἐκεῖναι ταῖ ὑφειμέναι ^ καί καθ' ἑκάστην ή πρώτη τή μετ' αὐτήν μεταοίδωσι τοΟ δώρουμένου καί ει πάσα ἀυαλογφ προνοία D οιαφοιτώντο θείου φωτό. Εστιν οὐν άπασι τοϊ φωτιζομένοι αρχή τοὐ φωτίζεσΟαι Οεδ μεν φύσει καί όντω κυρίω ώ φωτό οὐσία καί αὐτοὐ τοΟ είναι καί δραν αἴτιο, θέσει όέ καί Οεομιμή-

MVnQ N O PBW

37 içîijitvat — ώ (38) om VV (add W8) |' 39 μ'.τά ταότα N (sed corr) P μετά τα; MVa (| αὐται mavult Lang || 40 όση : ώ η MB || 42 poslixHvai add όαο:ω Sin || 43 xa: orn W || μετά ταύτην MVaQ (sed τ secundum del) N || 44 του δωρουμίνάυ : τό ὑδωρ οὑνινουν M || ἀναλόγω MVa Q (corr Q-) NBW (corr W2) v | ποονοία om M || 45 θείου φωτό om MVa J| ante θείου add του W- || 46 ante θεό add ô P II 47 ante κυρίω una hit cras Q add χαί v |; 48 post του add φω Sin H θέσει δε : τό Οεοειδω MVa (corr m rec) Q (sed postea corr)

essentielle ». ou a une «dignité personnelle», qui signifierait, au sein do la même humanité, une aptitude plus grande à recevoir les dons divins. Le professeur de Vienne pense voir chez Denys une équivoque grave : u Dès lors, écrit-il, que la *forme essentielle* elle-même, qui conditionne les diverses aptitudes à recevoir le rayonnement divin, n'est pas déterminée par l'acte créateur de Dieu et so tire au contraire de la différenciation qui résulte nécessairement de la transmission graduelle et médiate de rilluinination divine, encore égale à son origine, c'en est fait du concept de création. En vain aflirnicra-t-on que Dieu confère également et do mémo façon 17ire à toutes les essences, et que seul *Yèdairement* est lié Λ la communication hiérarchique et à la succession ordonnée des degrés. En réalité cct être n'est que la présence sans forme qui ne reçoit que de la

premières à connaître Dieu et qui désirent au suprême degré la vertu divine, ont mérité aussi de devenir les premiers instruments de la puissance et de l'opération par quoi sc réalise, autant que faire se peut, l'imitation de Dieu, — et pour permettre aux essences qui .leur sont subordonnées de rivaliser avec elles, autant qu'il est en leur pouvoir, c'est avec bonté qu'elles les élèvent, leur communiquant sans envie la splendeur qui les a visitées, — et, à leur tour, celles-là transmettent celte splendeur à leurs inférieures, et, à chaque niveau, la première fait part à celle qui suit de la lumière divine qui lui a été octroyée et qui les visite toutes selon une Providence proportionnée à leurs aptitudes. Pour tous les êtres qui
D reçoivent la lumière, Dieu est donc principe d'illumination, par nature, réellement et de façon souveraine, en tant qu'il est substance de la lumière et cause de l'être même et du voir, mais, par position 1 et à l'imitation de Dieu,

forme essentielle déterminée sa structure d'être particulier, cette détermination ne provenant pas d'une décision créatrice de Dieu, mais do la logique immanente au processus de transmission graduelle et médiatisante ». — Éclairant les textes dionysîens les uns par les autres et renvoyant en particulier à Dfo. nom., V, 8, 824 c («Le Suressentiel a d'avance défini et produit tous les êtres»), Roques (Unfo. dion., p. 62) admet au contraire que, pour Denys, la dignité de chaque être et par conséquent son rang hiérarchique sont prédéterminés par le Créateur. Pour justifier son interprétation, ïvanka invoque des textes de Pkoclus (comme *Element. (k.9* CXXTÏ) où n'intervient, semble-t-il, aucune décision divine. Niais, sans prétendre nier certaines ambiguïtés du dionysisme, il semble légitime de corriger les formules néo-platoniciennes par les affirmations créationistcs qui les accompagnent. Si, comme le dit le même critique, la logique du dogme conduit Denys à des formules correctes en ce qui concerne la hiérarchie ecclésiastique (foc. *cil.,* p. 390, n. 16), il serait surprenant que cette logique fût entièrement absente des développements consacrés à la hiérarchie céleste.

1. Le mot Θίσι; (opposé à ἀφαφεσι) signifie le plus souvent chez Denys « affirmation » (par opposition à ° négation ;* et l'un et l'autre étant dépassés dans la Ténèbre mystique, *cf.* f/u, II, 1000 b). Dans les *Div. nom.,* VIII, 5 (893 a), il paraît désigner l'existence

τω ή κατά μέρο ύπεοχειμένη τή μετ αύτην εκά· στη τώ τά θεία φώτα δι' αύτή ει εκείνην έποχε· τεύεσθαι. Την ούν υπερτάτην τών ούρανίων νέων eta· κοσμησιν αί τών λοιπών άπάντων αγγέλων ουσία κατά τδ είκδ μετά θεόν αρχήν ηγούνται πάσηι
30·i·,ι λ ϊερα θεογνωσία τε καί Οεομιμησία ώ οι έκείνωι ει πάσα καί ημά τή Οεαρχική έλλάμψεωι διαδιδόμενη . Διό καί πάσαν ιεράν καί θεομιμητοι ενέργειαν επί Οεδν μεν ώ αίτιον άναφέρουσιν, έπ οε τού πρώτου θεοειδεί νόα ώ πρωτουργούι τών θείων καί διδασκάλου . Ούκουν ή πρώτη τών αγίων αγγέλων διακόσμησι μάλλον άπασών έχει τήνί έμπυρων ιδιότητα καί την κεχυμένην τή Οεαρχική ! σοφία μετάδοση» καί τδ γνωστικόν τή ύπερτάτη τών θείων έλλάμψεων έπιστημη καί την Ορονίαν

MVaQ N O PBW

49 ζατi μίνο M I ρετά ταύτην M || 52 των λοιπών : τών αγίων Va λοιπαί Sin |] post άπάντων add τών Sin | inter άπαν.. cl των in fini versus nonnull li11 eras P || αγγέλων om M
304,2 καί om B]| post xai add Q V || 3 xod om Sin || 7 άπασώ om Sin |' 8 την om MVa || 9 γνωστικόν: μνσπζόν M || 10 ίλλάμψέοκ (

(ce qui ne participe d'aucune manière à la puissance divine ne peu être « posé n). Λ propos des ailes des Séraphins *[Eccl. hier.,* IV, ni 7, 481 a), il a le sens physique de « situation » (l'une des catégorie aristotéliciennes). Ici il semble qu'il faille entendre plutôt : u en vorti du principe métaphysique de la hiérarchie », que « par libre décision divine » ; mais on peut vomprendro : e par sa situation d'essence supérieure ».

1. Selon Ivanka (foc. *cit,,* p. 396, n. 34), ce passage exclurerait toute reconnaissance effective d'une causalité seconde. Dieu agit «par nature», l'Ange k par position :» seulement, comme simple transmetteur d'une puissance reçue. Mais n'est-ce pas minimiser la «synergie» affirmée en 168 a ? I.a phrase suivante précise que les inférieurs réfèrent à leurs supérieurs comme à des « ouvriers pre-

l'essence partiellement supérieure est, elle aussi, principe d'illumination pour chacune de celles qui viennent après elle, car les lumières divines sont, par son entremise, dérivées vers cette dernière 1. Quant à celle qui est la plus

Application du principe général à l'exégèse du texte d'Isaïe.

élevée parmi les dispositions entre lesquelles se répartissent les esprits célestes, il est donc naturel que les essences de tous les autres Anges la considèrent comme le principe, après Dieu, de toute sainte connaissance et imitation de Dieu,
A puisque c'est par elle que sur toutes ces essences et sur nous-mêmes l'illumination théarchique se répand. En ce qui concerne aussi par conséquent toute action sainte et accomplie à l'imitation de Dieu, elles la réfèrent à Dieu comme à sa cause, mais aussi aux premiers esprits déiformes comme aux premiers artisans des opérations divines et comme à ceux qui ont la charge de les faire connaître. Ainsi la première disposition, parmi celles entre lesquelles se répartissent les saints Anges, possède mieux que toutes les autres la propriété de s'enflammer, la communication infuse de la Sagesse théarchique, le savoir et la plus haute science concernant les illuminations divines 2, ainsi que la

miers » l'action effective (ενέργεια) que ceux-ci accomplissent « à l'imitation de Dieu ». L'expression χρωτουργο est spécifiquement proclicnnc et implique un « travail » réel (dans la chaîne d amour d'Zn *Ale.,* II, 82 sq., les o formations primordiales des dieux» sont « principe unifie et premier ouvrier do l'amour» *(vide supra,* p. 106, η. 1). En parlant lui-même, ainsi que l'impose le texte (304 a), des Anges comme *miiwirkend,* Ivanka dépasse le plan de la « cause instrumentale », *a fortiori* le schème occasionalistc ; on ne pouvait guère s'attendre à trouver chez Dcnys une définition thomiste de la *causa secunda,* mais la réalité de l'action purificatrice est indéniable et marque les limites de l'image si équivoque d'une lumière qui se diffuse à travers des écrans.

2. Ce savoir concerne donc l'illumination elle-même et ne sc réduit pas à la structure formelle de la hiérarchie (vide *supra,* III, 2, 165 b et la note *ad* foc.).

ιδιότητα την άναπεπταμένην Οεοδοχίαν έμφαίνουσαν,
ai δέ τών ύφειμένων ουσιών διακοσμήσει τή έμπυ-
ρίου, τή σοφή , τή γνωστική , τή Οεοδόχου ουνά-
μεω μετέχουσι μέν, ύφειμένω δέ και πρδ τα
πρώτα δρώσαι και οι' αύτών ώ τοO θεομιμήτου
B πρωτουργώ ή ιωμένων επί το τοO ΟεοειδοO εφικτόν
αναγόμενα·.. Γά είρημένα ούν άγια ιδιότητα ών
έν μετουσία διά τών πρώτων αί μετ' αύτά ούσίαι
γεγόνασιν, αύταϊ έκείναι μετά θεόν ώ ΐεράρχαι
άνατιOέασιν.

(4; Ἔλεγεν ούν *b* ταΰτα φήσα την μέν δρασιν εκεί-
νην ύποδειχθήναι τω θεολογώ δι' ενό τών έπιστα-
C τούντων ήμίν άγιων και μακαρίων αγγέλων καί πρδ
τή φωτιστική αύτοO χειραγωγία έπί την ίεράν
έκείνην θεωρίαν αναταθήναι καθ' ήν έώρα τά ύπερ-
τάτα ούσια ώ έν συμ^όλοι είπε'ίν ύπδ θεόν καί
μετά θεού καί περί Οεδν ίδρυμένα καί την απάν-
των καί αύτών ύπεραρρήτω έ ηρημένην ύπεράρχιον
ακρότητα έν μέσω τών ύπεροεβηκυιών ουνάμεων
ύπεριδρυμένην. Ἐμάνθανεν ούν τοϊ δρωμένοι δ
θεολόγο ότι κατά πάσαν υπερούσιον υπεροχήν άσυγ-

MVaQ N O PBW

II ˈ:δρύτητα PW ‖ 13 τη; tert om MVa ‖ 14 Ri : τ; MVa | 16 ante ίφικτόν add ώ VaB ‖ 17 ών ; ώ B ‖ 18 sv oui M ‖ VaN :

•jroRr/ΰηνα·. M | 23 πρό MVa (corr ni rec) |j 24 upev : votpiv NBv of. 3054 II 25 άνατiΟζνα: MVa (corr ni rec) ‖ anle καθ' add zat Va ‖ καθ' ήν : καΟήναι M ‖ 26 συνυβόλω Siu ‖ υπό ûcôv και om MVa Q {add in mg z«i nspi Ocov Q2 ‖ 27 καί την — έ τ,ρηαίνην oni M ‖ 28 καί : ουν Va I 29 ῦρ€:βηκυιών VaQv : i>^^ρ6(6ηζότ<ι>7 M ύποβιβηκνιων NOBW ύποβεiηζότων P (dicuntur angeli non ut deo inferiores sed ut hu· mana natura superiores cf. 1. 38) ,| 30 ύπιριδρΰμίνη M

propriété qui leur appartient à titre de Trônes et qui signifie leur pouvoir d'accueillir largement Dieu »; — quant aux dispositions que constituent les essences subordonnées, elles participent bien au pouvoir de s'enflammer, d'être sages, de connaître, d'accueillir Dieu, mais à un degré inférieur et à condition de regarder vers les essences
B de premier rang et de s'élever, par l'entremise de celles qui ont été jugées priniordialement dignes d'imiter Dieu, vers le degré de déiformité qui leur est accessible. En ce qui concerne ainsi les saintes propriétés qu'on vient d'énujnérer et auxquelles les essences inférieures ont eu part grâce à l'entremise des premières essences, c'est, après Dieu, à ces mêmes essences que, comme à des initiatrices hiérarchiques, les inférieures les réfèrent.

La vision d'Isaie transcendance de Dieu.

(4) Celui qui parlait de la sorte disait donc que la vision dont il s agit ici fut transmise au porte-parole de Dieu par l'un des saints et bienheureux Anges qui nous sont préposés, et que,
C guidé et illuminé par cet Ange, le porte-parole fut élevé jusqu'à cette sainte contemplation qui lui fit voir les essences les plus hautes siégeant — pour user d'un langage symbolique — au-dessous de Dieu, à côté de Dieu et autour de Dieu, et aussi la Cime plus que principiellc, séparée plus qu'ineffablement de tout être et de ces essences premières elles-mêmes, au milieu des Vertus supérieures, siégeant plus haut qu'elles 2. Par ces spectacles le porte-parole de Dieu apprit ainsi qu'en toute

1. *Vide supra,* VII, 1, 205 C-d.

2. Le texte hébreu d'Zs., V], 2 porte expressément : « Les Séraphins sc tenaient au-dessus de lut », mais la trad, des Septante, qui dit « se tenaient en cercle autour de Lui », peut justifier à la rigueur (en supposant toutefois un cercle décalé vers le bas cl dont le Seigneur ne serait pas le vrai centre) l'allirmation que Dieu « siège audessus » des plus hautes essences (comme un roi dont le trône est surélevé par rapport â ceux de ses vassaux).

κρίτω ὑπερίδρυτο τδ θειον ἀπάση ορατή καί ; αοράτου δυνάμεω και μην οτι άντων έστιν έξηρη- μένον ώ καθόλου μηόέ ταϊ τρώται τών οντων ού- σίαι έμφερέ , προσέτι και τδ ΰάντων αυτό και αργήν I καί αιτίαν ουσιοποιδν είναι και ή τών δντων άδια-·>ΐ λύτου μονή άναλλοιωτον ιόρυσιν ΰφ η καί τί» D είναι καί τδ εύ είναι καί αύταΐ ταΐ ύπερόεβη- κυίαι έστί δυνάμεσιν. Είτα τά αυτών τών αγιωμ τάτων Σεραφίμ έμυεϊτο θεοειδεί δυνάμει , τή μεν ίερα αυτών επωνυμία το έμπύριον σημαινούση περί ού μικρόν ύστερον ήμεϊ έροΟμεν ώ ῆμϊν έφικτον ύφηγήσασΟαι τά επί τδ θεοειδέ τή έμπυ- ρίου δυνάμεω άναγωγα , τή όέ τών πτερών έ α- ;

MVaQ N O PBW

32 ὑΓΚρίδρυτο: ἱ^ρίδριαι QNW Sed simili motio plusqHamper- J tectum adhibetur Ez 10,3 Dau 7, 10 Apoc 7, H | 34 M H 35 καί alt om MVaQNv || 38 ταϊ om W (sscr m rec) ||'| 39 έστί: Ιτι P || αύτά MVa || τών om W (corr m rec)) || 41 σημ^Η νούσηζ om M || 4.3 : νφήγησι Va || τά< : ταΓ< M || 44 ιμχύ^Η ρου M (sed corr) || απλή Siu

1. Ici, commo plus bas (304 d), «le Divin» équivaut au « RayoaJt théarchique «· décrit en 121 b. à la « Suressence théarchique » de *nom.,* I, 5 |593 c) qui doit être louée au-delà de toute position eV de toute négation. C'est également par des formules au neutro (το ὑπ σ πάσαν βιοιν, τὑ ῞π πάσαν σφαίραν) quo Denys désigne, on *Mysi· th.,* III (1033 c), rinciTablo qui est ο simplement délie de tout et au-delà do tout n *iibid.,* V, 1048 b|. 11 faut sc rappeler que, dans la langue du temps, Oté; ne correspondait qu'à un niveau «relative·! ment » supérieur de « divin x (au-dessus des démons, mais le plus I souvent au niveau des astres). « Supra-divin » revient dix fois dans | le *Corpus* dionysien, et figure dans la prière initiale de la *Théologie* I *mystique* (1, 1, 997 a) à la « Trinité suressentielle, plus que divine I et plus que bonne ». Le neutre Oiiov est utilisé par Grégoire de . Nysse dans les textes centraux de sa V'ic *de Moïse* (II, 162, 376 d } 1 1G4, 377 b) pour indiquer que le « Divin », atteint par Γ « initié »dans 4

transcendance suressentielle le Divin[1] domine incomparablement toute puissance visible et invisible et qu'il est en toute vérité séparé de tous les êtres de la manière la plus totale puisqu'il n'offre aucune ressemblance même avec les premières essences dans l'échelle des êtres,, mais en outre qu'il est lui-même principe universel et cause productrice de tonte substance et l'immuable fondement de rindéfectiblc stabilité des êtres, Lui à qui doivent
D d'être cl de bien être[3] les plus hautes Vertus[3] elles-mêmes.

La vision d'Isaïe les symboles séraphiques.

Il fut initié ensuite aux vertus déiformes des plus saints Séraphins eux-mêmes, dont le saint, nom signifie « ce qui brûle » — symbole que nous expliquerons plus loin quand nous montrerons, à la mesure de nos forces, comment la vertu propre à ce qui brûle élève vers le déiforme[4] et aussi à la représen-

la « Ténèbre», transcende toute connaissance et toute saisie. Dans sa *Vie de Plotin,* Porphyre usait du masculin au chap. XIII pour désigner», le Dieu qui est au-dessus de tous » (le génitif pluriel pouvant signifier : de toutes choses ou, plus vraisemblablement, de tous les dieux) et qui n'a ni « forme sensible » ni « forme intelligible Cependant, au chap. II de la mémo *Vie,* il prêtait à son maître des paroles souvent glosées où il s'agit de « faire remonter» le « divin * qui est en l'homme dans le « Divin » qui est « en tout ». Qu'il s'agisse — suivant le texte qu'on choisit, les manuscrits portant 5p:v ou *r^l·/* {*cf.* Henry, *La derniCrc parole (le Plolin,* in *Siudiclassici e orientali,* Pisc, 1953) — de conseils donnés par Plotin à ses disciples ou de confession personnelle, le « Divin » désigne moins une force cosmique impersonnelle que la Réalité transcendante, l'Un de la première hypostase, l'objet du * seul à seul » mystique d'2?nn., VT, 9, 10 (où νovo·? peut très bien être au neutre).

2. *Cf. Gen.,* I, 25. Mais le ὁ εἶναι indique surtout que le Créateur a situé les essences célestes à leur ordre propre dans la hiérarchie, uù elles ne peuvent être qu'imitatrices et coopératrices *(vide supra,* 111,2, 165 b).

3. Comme en 304 c, nous traduisons δχ/ήχπ par Vertus, car il s'agit d'un nom propre désignant tous les Anges *(vide supra,* chap. XI).

4. Vide *infra>* chap. XV, 2, 328 d sq.

πλή ἱεροπλαστία την ἐπὶ τὸ θειον ἐν πρώται ἐν μέσαι ἐν τελευταίαι νοήσεσιν απόλυτον καὶ ὑπερτάτην ἀνάτασιν. Ἀλλα καὶ τὸ ἀπειρόπουν αὐτῶν 305,i a καὶ πολυπρόσωπον ορών ὁ ιερό θεολόγο καὶ τὸ τοΐ πτεροΐ ἀποδιαστέλλεσΟαι την υπό τοὺ πόόα καὶ την ὑπὸ τὰ πρόσωπα θεωρίαν καὶ την ἐν τοΐ μέσοι πτεροΐ ἀεικινησίαν προ την νοητήν τῶν δρωμένων ἀνήγετο γνώσιν, ἐκφαινομένη αὐτω τή τών υπέρτατων νόων πολύπορου καὶ πολυΟεάμονο δυνάμεω καὶ τή ιερά αὐτῶν εὐλαοεία, ἡν ἔχουσιν ὑπερκοσμίω ει την τών ὑψηλοτέρων καὶ βα-Η Ουτέρων αυθάδη καὶ θρασεΐαν καὶ ἀνέφικτον ἐρευναν, καὶ τή ἐν συμμετρία τῶν Οεομιμήτων ενεργειών ακατάληκτου καὶ υψιπετοὺ ἀεικινησία. 'Αλλά καὶ την Οεαρχικήν ἐκείνην καὶ πολυτίμητου ὑμνωόίαν ἐμυσταγωγεΐτο, του τυπούντο την ορασιν αγγέλου κατά οὐναμιν τω θεολογώ μεταοιόόντο τή οικεία ἱερογνωσία. Εοίοασκεν οὐν αυτόν καὶ τούτο, οτι κά- Οαρσί ἐστι τοΐ δπωσούν καΟαροΐ ἡ τή Οεαρ/ική διαύγεια ἀγνότητο ώ εφικτόν μετουσία. Αυτή» δέ προ αὐτή <τή > Οεαρχία ἑ ηρημέναι αἰτίαι εἰ

MVaQ N O PBW

45 πρώται M || 40 απόλυτον ζαί ^π οτχτην ; ἀνατιινομίνην Sin || 47 ανάστασιν ν | πολύπουν Sin

305,1 πολυπρόσο>;:ον : πολύπτιοον Sin || ι<ρο : νοερό MVn P cf. 304,24 Η 3 υπό MVaP : ὑπὶρ celt. Sed ὑπό hoc loco signifient «circa, iin Bereich von n, qiiod librarii non intellexerunt cf. Ha(1er· nachcr p. 142 Bauer l.ex. z. NT 1531 sq || 5 post όρωμόων add ή M D 6 uiicpraw/ : νοητών Sin || πολυΟίαμνού M | 9 Sapurcp«j7 MVa)) post βαθυτίρων add νοημάτων Sin |i 11 ἀζατάληχτον M ἀλιωτου Q (mendo per ·/. significato) ||a/.Xaom Sin J 42πολυτίμητου ; &πίρτάτην Sin II 14 ofzeia; om Siu || 15 ουν : om M (sed sscr) oc Sin || !

t.ation sacrée des six ailes, qui signifie l'élévation absolue et suprême vers le Divin par des intellections premières, médianes et dernières, — mais, voyant également leurs
A innombrables pieds et leurs multiples faces, ces ailes qui les empêchent de regarder au-dessous de leurs pieds et au-dessus de leurs visages », le mouvement perpétuel qui agite leurs ailes médianes, le saint porte-parole de Dieu fut élevé à la connaissance intelligible de ces visions, car ainsi lui furent manifestés la vertu des esprits du plus haut rang, riches en ressources et nourris de maintes contemplations, — la sainte circonspection qu'ils gardent sur un mode supra-mondain en face de toute tentation de scruter arrogamment, audacieusement, de façon impossible, les plus hauts et les plus profonds mystères s, — et ce perpétuel mouvement par lequel ils ne cessent de s'élever vers le haut pour imiter, dans la mesure qui leur convient, les activités divines. Mais il fut initié aussi au secret du très illustre chant de louanges en l'honneur de la Théarchiê 3, car l'Ange qui imprimait en lui cette vision autant qu'il était en son pouvoir, communiqua au porte-parole de Dieu, sa propre connaissance des saints mystères. Il lui enseigna donc ceci encore :

La purification.

B que tous les purs, quels qu ils soient, sont purifiés par leur participation, dans la mesure où ils peuvent l'obtenir, 5 la pureté de la transparence théarchique. Or cette purification, que la Théarchiê elle-même, par des causes transcendantes, opère de façon

16 το:; : ἐν τοῖ N || ὁηωσοῦν : ἑ-Ὀάδι Sin || 17 MVaQNBv : διαυγοῦ P\V Sin post δ-.αυγεία add κχἳ O Sed Οἰχρ/ιζη; διανγβια ab ἀγχί-τητο; pendet : participatio sanctitatis, quae est divinae claritati propria ,| αὔτη MQW || 18 τη supplevi || et; : η; M

1. /e., VI, 2.
2. *Cf. Eccl. hier.,* IV, in, 8, 305 a. *Vide supra,* VII, 3, 209 b (et In note *ad* loc.).
3. Vide supra, p. 118, n. 4.

πάντα τού ιερού νόα ύπερουσίφ κρυφιότητι τελε· τουργουμίνη, ταϊ περί αύτήν ώ ύπερτάται δυ· νάμεσιν έκφανεστέρα πώ έστι ζαϊ μάλλον εαυτήν έκφαίνει καί οιαοίδωσιν, έπί δέ των δευτεοων ή των έσχατων ή των ημών νοερών δυνάμεων ώ αυτή έκα- στη κατά το Οεοειοέ άιέστηζεν, ούτο> τήν φανήν αυτή ελλαμψίν συνάγει προ το τή οικεία κρυ- φιότητο ένιαϊον άγνωστον. Ἑλλάμπει 3ε το? καθ' έκαστον δευτέροι οιά των πρώτων καί ει οεϊ συντό- μω ειπεϊν. πρώτω έκ του κρύφιου προ το εμφα- νέ άγεται οιά των πρώτων δυνάμεων. ΤοΟτο γοΟν ό θεολόγο έόιδάσζετο προ τοΟ φωταγωγώντα αύτ'ον
C αγγέλου το τήν κάΟαρσιν καί πάσα τά Οεαρχικα ένεργεία οιά των πρώτων ούσιών άναλαμπούσα ει πάσα τά λοιπά οιαόιοοσΟαι κατά τήν έκάστη προ τά Οεουργικά μετουσία αναλογίαν. Δώ καί

MVaQ N O PBW

19 δπεαουσίω MVaP || 20 ώ οιη M || 22 ίπ«· Q || 23 η om Q (add Q̃ Η η των om v | ημών : ιυών M Va μέσων B || 24 την om V» | φαει- νήν O II 25 ο'ζεία : ουσία; O || 27 οια των— άγεται (29) om O || 28 πτώτο B |[33 δ:αδόσθα·. W (corr W1) | 34 Οεουργικά : 0<αρχι- κα O θεία Sin

1. *Vide suprat* p. 130. n. 3 ot p. 139. n. 1. Commo plus bas {305 c), εαφανί' est ici équivalent de φανό .

2. Au niveau humain Vertu cesse d'être un nom propre et désigne simplement les qualités intellectuelles de l'homme. Tout en mettant une minuscule, nous conservons le meme mot (qui traduit ici οίναaι et non βφετ>9·

3. Isolée de son contexte, la formule évoque la conception origi- nate suivant laquelle chaque esprit, à la mesure de sa déchéance par rapport à une perfection originelle, se situerait plus ou moins loin do Dieu. En fait, puur Dcnys. la structure hiérarchique corrcs-

mystérieuse et sureasenlielle en tous les esprits saints, est en quelque sorte plus manifeste 1 clans les Vertus qui vivent auprès d'Elle, en tant qu'elles sont les plus hautes de toutes, et c'est là qu'elle se montre et se transmet davantage, mais, en ce qui concerne les Vertus intellectuelles de second rang ou de dernier ordre, ou nos propres vertus 2, selon la distance à laquelle chacune d'elles s'est située par rapport à la déiformité 3, la l'héarchie réduit plus ou moins sa claire illumination pour revenir à l'unité inconnaissable de son propre secret.4. Elle éclaire, à chaque niveau, les secondes par l'entremise des premières et, s'il faut parler bref, on est d'abord conduit du mystérieux au manifeste par les Vertus premières. Ce qu'enseigna au porle-parolo de Dieu l'Ange chargé de lui apporter la lumière, c'est donc que la purification, ainsi que toutes les
C activités théarchiques, en se reflétant à travers les essences du premier rang, sont transmises à toutes les autres pour autant que chacune d'elles participe aux opérations divines B. Il était donc raisonnable d'attribuer le pouvoir

pond à une Loi fondamentale (celle dont il est question, par exemple, en IV, 3, 480 d-1S1 a) et le seul problème est de savoir si cette 0=σ-|ἵ<Λ:σία dépend d'une exigence métaphysique qui s'imposerait pour ainsi dire à la volonté créatrice elle-même, ou si clic procède d'une véritable liberté de choix ((?/. Roques, *Univ. dion.,* p. 106, n. 3, et *vide, supra,* p. 153, n. 2).

·'·. C'est précisément de cet inconnaissable secret que le mystique s'approche à mesure qu'il pénètre dans la * Ténèbre super-lumineuse du Silence» (Aft/St. *th.,* I, 1, 997 b). Ici, tout au contraire, c'est Dieu pour ainsi dire qui se retire dans son en-soi à mesure qu'on ne le connaît que par des images à la fois plus lointaines c1 plus « manifestées » *(vide supra,* p. 150, n. 4).

5. Cette phrase est l'une de celles qui peuvent suggérer que le c contenu » même de la science hiérarchique, transmise d'Ange en Ange et jusqu'au Prophète, se réduirait au principe même de celte transmission graduelle (rude *supra,* p. 89, n. 3). lin fait Denys ne méconnaît pas qn'Isaîc ait reçu un message determine concernant Israël: mais il retient surtout ici du texte biblique ce qui éclaire pour lui la structure hiérarchique comme telle.

την ἐμπυρίω καθαρτικήν ιδιότητα το'ί Σεραφὶμ εἰκότω μετά Θεον ἀνατέΘεικεν. Οὐδέν οὐν ἄτοπον εἰ καΘαίρειν λέγεται τον θεολόγον ο Σεραφίμ. Ω γάρ ὁ θεὸ καΘαίρει πάντα τώ πάση καΘάρσεω εἶναι αιτία, μάλλον δε (παραπλησίω γάρ χρήσομαι παραδείγματι) καΘάπερ ὁ καθ' ημά ιεράρχη διά των αὐτον λειτουργών ἡ ιερέων καΘαίρων ἡ φωτίζάΗ αὐτδ λέγεται καΘαίρειν και φωτίζειν των ot'j αὐτοΟ καθιερωμένων τάξεων ἐ- αὐτον ἀνατιΘεισών τά οικεία ἱερά ἐνεργεια , οὕτω καὶ τήνϊ οἰκείαν καθαρτικήν ἐπιστήμην καὶ δύναμιν δ τήν 1) κάΘαρσιν του θεολόγου τελετουργών ἄγγελο ἐπί, θεόν μέν ὡ αἴτιον, ἐπὶ δέ τον Σεραφίμ ὡ πρωτουργδν ιεράρχην ἀνατίΟησιν, ὡ ἀν τι φαίη μετ' εὐλαβεία αγγελική τον ὑπ' αὐτον καΘαιρόμενον ἐκοι-

MVaQ N O PBW

35 εμπυ^ίου ζ&0ά&9$ηι$ Sin ‖ όσ:ότητα O ‖ 36 μ-ctà θεόν post ἄνατέ Οεικεν coll P I 37 ὑ om M Va ‖ 38 rô Va ‖ 39 α?τ:α; ν ‖ παοαπλησίω MB II γάρ : om P Sin zaî W I 40 διά om W (sscr m rec) | 41 9t pr. om Va (sed sscr] Q (add Q2) | 43 έαυτου Q ‖ trS αυτόν : rie δ:' αυτών ἐπ' αυτόν MVaP | άνατεόεισώ·/ MVa ‖ 44 τά om MVa ‖ 46 του θεολόγου om P (sed in mg add} | 49 τόν ὑ-' αυτοὑ om MVa ‖ ζαΟηραίνον MQ (corr Qa) x;xa6ap;z$vpv Va

1. Dans la liturgie que décrit la *Hiérarchie ecclésiastiquCy* l'évcque occupe une place absolument prépondérante ; c'est lui qui eiTectuO les opérations essentielles du baptême, prêtres et diacres ne jouant pour ainsi dire qu'un rôle instrumental (ï(» il, 7, 396 c-d). Une foie qu'il a pris place ou centre de Γautel des sacrifices divins ›, seuls l'entourant * avec les prêtres, les plus élevés en dignité parmi les diacres », il * accomplit saintement l'œuvre des plus divins mye-1 téres », consacre les espèce? et distribue lu communion (III. nJ 425 c-428 a). Connue le Scrapbin d'isaïc, sous la protection de

Caractère raisonnable de la , .. ,

de purifier par le feu d'abord à Dieu mais également et en seconde ligne aux beraphims. De meme, en effet, que Dieu purifie tous les esprits parce qu Il est cause de toute purification, ou plutôt (j'userai, en effet, d'une image qui est plus â notre portée) de môme que le grand prêtre de notre hiérarchie, qui purifie ou illumine par l'entremise de ses ministres ou de ses prêtres, est dit purifier et illuminer lui-même, car c'est à lui que les ordres qu'il a consa-

D ores rapportent leurs propres opérations sacrées I, — ainsi, en cc qui concerne scs propres savoir et pouvoir purifiants, l'Ange qui opère la purification du porte-parole de Dieu les rapporte d'abord à Dieu en tant qu'il est cause, et ensuite au Séraphin, en tant qu'il est le premier initiateur hiérarchique, — comme s'il disait, avec la circonspection qui convient à un messager et pour instruire celui qu'il

douze ailes, il bénit l'huile do Fonction (IV, n, 473 a et IV, ni, 5, 480 b-c), at ses «saints assistants», par leur hiérarchie propre, figurent de façon sensible les esprits célestes subordonnés au purificateur par excellence (IV, tu, 6, 480 d). C'est de l'evêquc que le prêtre tient tout pouvoir sacré (V, i, 5, 505 c} et c'est à lui qu'il « renvoie tons ceux qui aspirent à la science des rites qu'ils contemplent υ (V, i, 6, 505 d-508 a). Seul le «hiérarque» est digne de « porter sur la tetc les Saintes Écritures ». ·: Vivant en conformité avec Dieu et participant de façon pleine et entière à la puissance hiérarchique », il transmet aux autres la science des paroles rituelles et des sacrements (V, m, 7, 513 c-516 a), ce savoir qui «lui convient en propre u (III, ni, 2, 429 b] et qu'il relicte, à la façon des Anges, comme un › second soleil » (III, ni, 14, 425 a-b). « Interprete de la Justice théarchique », il intercède pour les morts (VII, m, 7, 564 a) et, «révélateur des jugements divins:·, il possède lo pouvoir d'excommunier (564 b). Depuis le moyen âge (en Occident du moins), la place prise par les messes privées et la délégation aux curés d'uno partie des pouvoirs épiscopaux ont quelque peu voilé la référence constante de toutes les opérations sacrées au « grand prêtre x lui-même et particulièrement son rôle central dans la concélébration eucharistique.

δάσκων ότι « τή ει σέ -προ έμού τελετουργουμένή καΟάρσεω αρχή μέν έστιν εξηρημένη και ούσια και δημιουργό και αίτιο ό και τά πρώτα ούσια 308,1 A και ποδ τό είναι παραγαγών καί τή ~ερί «ύτόνβ ιδρύσει συνέχων καί διατηρών άτρέπτου τε καί άαεταπτοίτου καί αυτό κανών έπί τά πρωτα των οικείων προνοητικών ένεργειών μετουσία (τούτο γάρ ό ταύτά με διδάσκων εφη τήν τού ΣεραφίμΛ έμφαίνειν αποστολήν), ιεράρχη δέ καί μετά Οεον·.| ήγεμών ό τών πρωτίστων ούσιών όιακοσμο , παΡ ού το καΟαίρειν έγώ θεοειδού έμυήΟην. Ούτο ουν I έστιν ό δι' έμού σε καΟαίρων, δι' ού τά οικεία 3 προνοητικά ένεργεία έκ τού κρυφίου και ει ημά I προήγαγεν ή πάση αιτία καί δημιουργό καΟαρ- ' σεω ». Γαύτα μέν έκεϊνο έδίδασκέ με, σοί ο έγω j μεταδίδωμ.ι. Γη σή δ άν είη νοερα και όιακριτική επιστήμη ή Οατέρα τών είρημίνων αίτιων ⟨ άπολυΟήναι τή απορία καί ταύτην τιμήσαι πρδί B τή έτέρα ώ τό εικδ καί εύλογον και ισω ·:| το αληθέ έχουσαν ή παρ' εαυτού τι του όντω άλη·· Οού συγγενέστερον έ ευρεϊν ή παρ' έτερου μαΟεΓν^I θεού δηλαδή διδόντο ρήμα καί προ ενούντων άγ-

MVaQ N O PBW

50 *ν.* *ν* προ M (ε super σ add)
308/1 παράγηιν Q | 28:ατηρων—αύτό; om W || 3 ζα: oui v || -αυ- \ τό κ:νών NO : αύτοχινών MVaQPBavroù; κν/wv v Sin ιι. ν. [ύ :cpap-. χη δϊ : οτ: Ιεράρχη Sin | 9 31' ο M Va || τά οί/.£:α; : πάσα τα Sin [| 10 καί oni Sin || 12 MO : 5« c«tt || 13 votoii : ίί?5 Sin !| | H Οα:ίρ? MOPB Sin Q» ; Οατίραν N Οκτέο-.ν VaQ η άτέρα (sic) W | . των om VaQ (add Q2' || om Sin j| 16 ante τό *t.xô;* add zx?i το δυνατόν Sin | 17 τό οιϊ« Q |' τι : τό M\.ι || ύντο PW || 18 άληθ-ί P άληΟώΐ W μ βνγγ.νi Sin | 19 δταα om M

Discours supposé de l'Ange à Isaïe.

purifie : « La purification que j'opère en toi vient d'un Principe, d'une Substance, d'un Créateur et d'une Cause transcendante, celte Cause qui a conduit jusqu'à
A l'être les essences de premier rang elles-mêmes, qui, en les établissant autour d'Elle. les rassemble et les conserve immuables et constantes, qui les meut pour les faire participer les premières à ses propres activités providentielles [car telle fut bien, à en croire celui qui m'enseigna ces vérités, la mission confiée au Séraphin »[1], mais l'initiatrice hiérarchique et souveraine — après Dieu — est cette formation que constituent les essences du tout premier rang et qui m'initia moi-même de façon déiforme à l'opération purificatrice [2]. Par mon entremise, c'est donc cette formation qui te purifie, elle par qui Celui qui est cause et artisan de toute purification a fait sortir du secret ses propres opérations providentielles et nous les a communiquées. »

D'autres solutions restent possibles.

Voilà ce que m'enseigna mon maître, je te le transmets à mon tour. À ta science intelligente et capable de discernement, je laisse le soin de résoudre la
R difficulté selon l'une des solutions proposées en la préférant à l'autre et en la tenant pour vraisemblable, plausible et peut-être vraie, ou bien de chercher par toi-même une explication qui ait plus d'affinité avec la vérité réelle, ou encore de l'apprendre d'un autre, Dieu parlant et les

308,6 : αποστολήν cf. 1s 6,6. J 19 : Cf. Ps. 67, 12.2

1. En tant que Séraphin, sa « mission apostolique» découle de sa participation premiere aux activités providentielles ; clic ne sc confond aucunement avec les « messages » que transmettent aux hommes les Anges subordonnés.

2. Il faut sous-entendre : « par l'entremise des hiérarchies intermédiaires ». La communication immédiate du Séraphin à l'Ange Serait aussi contraire à l'« ordre» que la purification directe d'Isaïe par un membre do la hiérarchie supérieure.

γέλων, καί τοΐ φιλ,αγγέλοι ήμΓν άνακαλύψαι διαυγή μάλλον ειπερ οιόν τε είη καί έμοί μάλλον εραστήν θεωρίαν.

321,2 Λ XI V Καί τούτο δέ ά ιον ώ οΐμαι νοερά επιστασία οτι τών λογιών ή περί τών αγγέλων παράδοσι « Χιλία χιλιάδα » είναι φησι « καί μυριάδα μυρία », » τού παρ' ήμϊν άκροτάτου τών αριθμών εί εαυτού έπανακυκλοΟσα καί πολλαπλασιάζουσα καί διά τούτων έναργώ έμφαίνουσα τά ήμϊν αναρίθμητου τών ουρανίων ουσιών διατάξει . Ιιολλαί γάρ είσιν αί μακάριαι στρατιαί τών ύπερκοσμίων νόων τήν ασθενή καί συνεσταλμένην ύπεροεό'ηκυϊαι τών καθ' ημά ύλαίων αριθμών συμμετρίαν καί προ

MVaQ N O PBW

20 διαυγή NO : ο·' αύτου MPB διαυγέ (σ deleto) Q δ: αυτή Va αυτή W (sed in ingfic' αύτοϋ \V2) | 21 ecæp— μάλλον om M |' ivxcp W II «η coni Morel : ή eodd v (cf. 477 c)

321,2 τι σημαίνει ό παμαδεδομέυο αγγελικό άριθμ/j; pracinis. codd. || οέξιον B (serf add. a) | 3 τό λόγιο·/ P τη θεολογία Sin [| 4· μυριάδα^ μυρία MVaP : μυρίζ μυριάδα ad LXX restit ceil | 5 r.ap' ήμΓ/ : καθ' ημά MVa | 6 έαυτού : έαυτήν MVaQ αυτού W || έπανακλωσα MVaB I 7 ένεργΛ Q |I ήμ:ν om M Va ημών P

321,3 : sq. Dan. 7, 10; Apoc. 5. 11.

1. La réserve exprimée par le génitif absolu vaut pour les doux termes de l'alternative : que ‹ Timuthéc » trouve lui-même une meilleure exégèse ou qu'il la tienne d'un autre, elle n'aura de prix que si elle vient de Dieu, par l'entremise des Anges.

2. *Dan* VII, 10. Après la vision des quatre Bêtes, correspondant à l'empire de Babylone, au royaume des Modes, à celui des Perses et à l'empira d'Alexandre, Daniel est en présence d'une scène de Jugement, où Γα Ancien * (qui deviendra le « Fils de l'homme » lui-même en *Apoc.9* I, 13) siège sur des c ilammcs de fou aux roues de feu ardent ». La traduction la plus littérale du texte grec utilisé par

Anges transmettant sa Parole [*] et de nous révéler, à nous qui sommes amis des Anges, une conception plus claire, si c'est possible, et que je chérirais davantage.

Ce que signifie la multitude des esprits célestes.

XIV Mais ceci encore, je crois, mérite réflexion intelligente : la Tradition des Dits, parlant des Anges, aflirine qu'ils sont « mille milliers » et « dix mille myriades » 2, portant, ainsi au carré et multipliant par eux-mêmes les nombres les plus élevés dont nous usions, par quoi Elle nous révèle de façon claire qu'innombrables sont pour nous les formations entre lesquelles s'ordonnent les essences célestes8. Multiples, en effet, sont les armées bienheureuses des esprits supra-mondains, qui surpassent l'ordre débile et limité des nombres matériels en usage parmi nous 1 et ne sont con-

Denys est, pour le verset 10, λ mille milliers le servaient, et dix mille myriades l'assistaient ». Les anciens commentateurs ont compris qu'il fallait distinguer entre les hiérarchies supérieures qui con tcrnpknt Dieu et les hiérarchies inférieures (plus nombreuses) qui accomplissent ses volontés. Dcnys ne fait cependant aucune mention ici des verbes λειτουργῶ et ποφίστημι et retient seulement {pour l'ensemble dos Anges) l'idée de quantité « innombrable v.

3. Paciiymèhe *(Paraphrase.* 323 a-b), qui semble assimiler ces x formations» aux «légions» de *Mattk.,* XXVI, 53, s'étonne que Jésus ne fasse allusion qu'à une si petite partie des innombrables armées célestes. Tl suppose que l'emploi des termes milliers et myriades, eux-mémes portés au carré, indique, plutôt qu'une véritable infinité, Γι: ignorance b où nous sommes du nombre réel des Anges.

4. Dans sa deuxieme *Homélie sur l'incompréhensibililé de Dieu* (PG XLVIII, 714 b-c, trad. Flacelicrc. p. 137-138), Jean Chrysostome, qui professe que, qualitativement, « un seul Ange vaut plus que toute la création visible », tient que leur nombre est infini («πεiρο) : n Et pourtant il y a là-haut dix mille myriades d'Anges et mille milliers d'Archanges, e· les Trônes, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les tribus infinies et les peuples indicibles [φύλα ἀαύΟητα] de Vertus incorporelles... b Dans la quatrième *Homélie* (729 b-c, trad, citée, p. 215), voulant montrer que, si les

μόνη γνωστικώ δριζόμεναι τή κατ’ αὐτά ὑπερ-κοσμίου και οὐρανία νοήσεω καί επιστήμη τή< πανολβίω αὐταϊ δωρουμένη ὑπδ τή Οεαρχίκ^ ‹■› άπειρογνώστου σοφοποιία τή πάντων όμοὐ τωί δντων ὑπερουσίω οὐ'ση αρχή και αίτια οὐσιό; ποιοΟ καί συνεκτική δυνάμεω καί περιεκτική άποπερατώσεω .

328,1 Λ XV (1) Φέρε οή λοιπόν άναπαὐοντε ήμών εί δοκεΖτΙ νοερόν δμματή περί τά ένικά καί ὑψηλά θεωρία άγγε λοπρεποΟ συντονία έπί τό διαιρετόν καί πολυμερί

MVaQ N O PBW

12 γνωστική M || χαΟ αυτά B ξατ χύτην MVa |' 1.3 ουρανια (1 litt eras) Q ουρανίου Va || την MVa || 14 δωρουμενην MVa || τή î υγβότη M ixip τή Va | post Οεαρ/ιζή add χαί QNv |] 16 ύι χρουσίω l όντω Sin

.328.1 Τίνε αί μορφωτικά? τών αγγελικών δυνάμεων εικόνε χαί τά εξή praomis MVaQ N PVV ; item, sed add τ: τό πυρώδε , τί τό αν-θρωποειδέ , τίνε *oi* οφθαλμοί» τίνε α· χειρε . τίνα τα ώτα. τίνε αί ὑί/ε καί τά λοιπά του κεφαλαίου Ο τίνε *ai* χείρε om τίνε αί δίνε anti τίνα coll, post ώτα add τίνα τα στόματα B Sin. omnes, quae in cap: Iulo explicantur, angelorum imagines singulus eodem modo env merat usque ad gaudium angelorum v '| δή om MVa || 2 iν?χà καί om MVaQv

Anges ignorent fessence do Dieu» les hommes l’ignorent bien davai tage encore, le même auteur precise : c II existe d’autres Vertu dont nous ignorons les noms. Remarquez l’insanité des hérétiques nous ne connaissons même pas le nom des serviteurs (τών δοῦλοη et ils prétendent scruter la propre substance du Maître. En effet, i y a les Anges, les Archanges» les Troncs, les Principautés, les Puis· sanccs, les Dominations, mais ce ne sont pas les seuls peuples qui habitent les deux» où il existe encore une multitude infinie de tri-bus et des races indicibles, qu’aucune parole ne saurait représenter. › — Grégoire de Nysse souligne au contraire le caractère «parfait» do la « Sainte Centaine n, qui ne sera achevée, comme Plérome, que par le retour des hommes parmi les Anges *{cf.* Daniélou, *Plat.* et *thial. myst.,* p. 166).

nues et définies que par cette connaissance et science supra-mondaine et céleste à elles dévolue S qu'elles ont eu Pimmense bonheur de recevoir de la Thcarchie au savoir infini, de qui vient toute sagesse, principe suressenticl et cause productrice de toute essence, puissance rassembleuse et définition qui enveloppe la totalité des êtres.[2]

A Retour au symbolisme des images bigarrées.

XV (1) El maintenant, si tu veux bien, reposant notre regard intellectuel de Peffort qu'exigeaient de lui, sur un mode angélique, des considérations unitaires et eminentes 3, redescendus au

1. Sur la connaissance qu'ont les Anges eux-mêmes de leurs r pouvoirs » et de leurs « illuminations propres », mais aussi de leur « belle ordonnance, sainte et supra-mondaine », oWe *supra*, VI, 1, 200 c.

2. Commentant ce tres bref chapitre, Paciiymkre [*Paraphrase*, 323 c-d) attribue à Psellos uno objection que semble imposer le schéma d'une émanation circulaire À partir de l'unité ; la nature angélique, étant la plus proche de Dieu, ne devrait-elle pas contenir le minimum do multiplicité ? Dans un univers qui évoque l'image d'une Cour, on attendrait que les familiers du prince fussent moins nombreux que ses sujets. D'autre part la cosmologie aristotélicienne suggère de limiter le nombre des moteurs immatériels à celui des sphères célestes. Malgré ces objections, saint Thomas essaye d'intégrer le texte de *Daniel* (et le commentaire de Denys) dans le cadre — assez accommodant — du principe de «perfection»; ce qui est plus parfait doit être créé, dit-il, ou scion une plus grande extension, ou en plus grande quantité ; ainsi le monde dns astres occupe dans l'univers beaucoup plus de place que la sphère limitée du sublunaire ; à cet *excessus secundum magnitudinem* — et sans que les Anges, naturellement, soient faits «pour» les astres — il convient que corresponde, quant aux êtres immatériels, un *excessus secundum multitudinem* ; ni dans un cas ni dans l'autre, on ne doit parler cependant d'infini au sens propre ; si le nombre des Anges dépasse le mode humain de dénombrement, il n'excède le nombre des hommes que de façon u quasi incomparable » (Sum. /Λ., /a, qu. L, art. 3).

3. Il ne peut s'agir ici du contenu général des chapitres précédents, mais bien plutôt dos dernières considérations sur le savoir que les Anges reçoivent de la Théarchio, et qui nous reste inaccessible.

πλάτο τή πολυειόοΟ των άγγελικών μορφοποιϊών ποικιλία καταοάντε πάλιν απ' αυτών ώ απ' εικόνων επί τήν απλότητα των ούρανίων νόων άναλυτικώ άνακάμπτωμεν. Εστω οέ σοι προΟιεγνωσμένον ώ αί των ίεροτύπων εικόνων άνακαΟάοσει τά αύτά έσΟ' βτε των ουρανίων ουσιών διακοσμήσει ίεραρχούσα έμφαίνουσι καί αύΟι ΐεραρχουμένα καβ τά έσχάτα ίεραρχούσα ίεραρχουμένα τε τά πρώτα καί τά αύτά ώ ειρηται πρώτα τε καί μέσα καί τελευταία έχούσα δυνάμει, ούοενό άτοπου λόγου παρεισαγόμενου κατά τον τοιόνδε των αναπτύξεων τρόπον ει μέν γάρ ίεραρχεϊσΟαί τινα
B ύπδ των προτέρων έλέγομεν, είτα των αυτών ίεραρχούσα καί τά προτέρα αύθι ίεραρχούσα των τελευταίων ίεραρχεϊσΟαί προ αυτών εκείνων των ιεραρχούμενων, όντω άτοπια το πράγμα καί συγχύσεω πολλή άνάμεστον' ει οέ τά αύτά ίεραρχεϊν τε καί ίεραρχεϊσΟαί λέγομεν, ούκέτι οέ των αύτών ή προ των αύτών, άλλ' αύτήν έκάστην ίεραρ-1 χεϊσΟαι μέν ύπό των προτέρων, ίεραρχεϊν όέ των τελευταίων, ούκ άπεικότω άν τι φαίη τά έν τοϊ λογίοι ίεροπλάστου μορφώσει τά αύτά εσθ| οτε ούνασΟαι καί πρώται καί μέσαι καί τελευ-

MVaQ N O PBW

•i |x<j$ÿor:ot4fô5v M [xoçoojioîw·/ VaPv || l> ïïóïζïλα; M || απ' pr. : *tr.'* M Va II β ·><ïω·ζ om ν | 7 άνακααπτων M άνακάιχπ^ορίν B |I ινίστω M (=ν-) Va II 8 άναζάΟαρσïi M ή άναζάΟαρσι ... έ^φαίνιï Sin || 0 δτ6 : δτι O II K) ïζφα-νουσι N || ï'ραρχάυαένα — ι£?αο/ούσα om PW {add in mg in rec) | 12 ante-xx? add ποτέ Sin | 14 τ<<:ώνδ4 Sin || 1ϋ λ»γο-με·> ν D 17 ζαι — i·ραο·/ού>α< om Q (add in mg Q4J P || z«: om M || ~?ώτα: O | 19 άτοπο·/Sin | 21 —έτι — υπό (23) om P (sed adscr

niveau rie la division et de la multiplicité où sc situe la bigarr ure multicolore des figurations angéliques, rebroussons ensuite chemin et, prenant appui sur ces images, remontons à la simplicité des esprits celestes. Mais sache d abord que les éclaircissements concernant les images sacrées montrent les memes dispositions, parmi celles que constituent les essences célestes, tantôt hiérarchiquement subordonnées, tantôt supérieures, et les dernières exerçant alors le commandement tandis que les premières reçoivent des ordres, et les mêmes comportant, comme il a été dit, des puissances premières, médianes et inferieures, sans qu'un tel système d'explication fasse place cependant h aucun raisonnement absurde. Si nous disions, en effet, que certaines sont

ces images valent pour tous les Anges.

B hiérarchiquement subordonnées à celles qui les précèdent et ensuite qu'elles leur commandent, et qu'inversement les supérieures, commandant aux inférieures, reçoivent, des ordres de celles qui dépendent hiérarchiquement d'elles, cette affirmation serait véritablement absurde et chargée de multiples confusions. Mais si nous affirmons que les mêmes commandent et sont commandées, non plus aux mêmes et par les mêmes, mais chacune restant hiérarchiquement subordonnée à celles qui la précèdent et ne commandant qu'ù celles qui lui sont inférieures, il ne serait pas malséant de soutenir que les mêmes figurations sacrées que nous présentent les Dits

in mg) ll 25 ρορφά MVa |j om M || 26 xxi post ποώ-•ζβ. coll MVaP

1. On sait, en effet, que (mise entre parenthèses l'union mystique qui semble ne jouer aucun rôle dans les *Hiérarchies]* l'esprit humain ne pout atteindre à l'imitation et à la contemplation do ce qui le dépasse qu'à partir d'images matérielles *(vide supra,* I, 3, 121 e). A la différence de l'Ange, dont le savoir n'est pas «analytique» (VII, 2, 208 c), l'homme « remonte o du complexe au simple.

ταίαι δυνάμεσιν οίκειω καί αληθώ περιτεΟήναι, καί τδ προ τδ άναντε ούν έπιστρεπτικώ άνατεί- νεσΟαι καί τδ περί έαυτα άρρεπώ είλεισΟαι των C οικείων ουσα ορουρητικά δυνάμεων καί τδ τή περί τά δεύτερα κοινωνική προόοω τή προνοητι- κή αύτά έν μ-Οέ ει δυνάμεω είναι πάσαι άψεύ-|

MVaQ N O PBW

27 η<ριτ<Οξνα; (vel περ:τί6εσθα«) Sin Pachym u. v (cf. 344 A) : τώέναι () zuptTsO&vat celt v || 28 τό pr. om Va | 29 ίαυτά Va Sin : αυτά; M (sed c sscr) αύτά ectt v |î 30 τή : τή v | 31 διύτ οα : διυρα M I κανων:τικη P ||[32 αύτά 2 αύτοϋ O

1. Dans ce passage, δύναρι désigne successivement les esprits célestes en général, leurs facultés particulières et la Puissance providentielle. Nous avons conservé Je meme mot «vertu» dans les truis cas.

2. Dans les textes de Proclvs rassemblés par H. Koch *{Ps.-Dion.,* p. 84-85), on ne trouve mention que de deux mouvements, le recti-· ligne qui symbolise la procession, et l'hélicoïdal qui signifie le retour à l'unité *(Plat, th.,* VI, 8-9 ; *In Remp.,* éd. Scholl, p. 70). Pour rendre compte du changement dans le inonde, Aristote subordonnait au mouvement circulaire des astres le déplacement rectiligne du soleiL qui, suivant l'inclinaison de l'écliptique, s'approche et s'éloigne do' la terre, provoquant le rythme alterné des saisons *{De coelo,* II, 3,i 286 b ; *Gen. cor..* Il, 10, 336 a-b). Renvoyant à la formule de Pla-V ton (ZrOÛ, IV, 715 c-716 a) : * Le dieu qui a dans ses mains, selon?; l'antique parole, le commencement, la lin et le milieu do tous le· êtres, s'avance en ligne droite, progressant parmi eux conformément^ à sa nature», Fauteur (moyen-platonicien) du *De mundo* juxtapose! à cette procession rectiligne (inassiiuliable elle-même au mouvement! alternatif du soleil) (7, 401 b) l'immobilité du Moteur aristotélicien qui « par sa puissance meut tous les êtres et leur imprime un mouvement circulaire» {6, 400b). — Utilisant un vocabulaire qui vient sans doute des gloses d'Hcrmias sur le *Phèdre {cf.* Hugubny, C:r-*culairc, rectiligne, hélicoïdal, les trois degrés de la contemplation, Rev. sc. phil. thiol.,* 1924. p. 327 sq.), Denys considere le mouvement hélicoïdal non point comme le retournement vers FUn, mais comme la combinaison des deux autres, qui permet aux Anges de descendre vers les hommes tout en demeurant autour de Dieu. En *Div. nom.,*

peuvent s'attribuer proprement et véritablement à la fois aux premières Vertus, aux médianes et aux dernières, — et que la conversion qui les tend vers le haut, et le mouvement incessant, qu'elles accomplissent autour d'elles-mêmes, sans

C rien perdre de leurs vertus propres, et leur participation à la Vertu providentielle, par une procession qui se communique aux êtres de second rang[1], sont des propriétés

Les trois mouvements.

IX, 9 (916 b), les trois mouvements sont appliqués analogiquement à la Théarchie (dont le mouvement rectiligne est « procession sans détour » et « donne naissance à tout », le mouvement circulaire « identité et enveloppement des intermédiaires et des extrêmes, à la fois contenants et contenus, et en meme temps retour a Dieu de tout ce qui est sorti de lui », le mouvement hélicoïdal « procession immobile et immobilité engendreuse »), mais c'est avant tout, et plus proprement, aux esprits célestes et aux âmes que Denys prête (en Div. *nom.* IV, 8-9, 704 d-705 a-b) le schéma des trois mouvements, le *circulaire* consistant, pour les Anges, à « s'unir aux illuminations du Beau et Bon qui n'a ni principe ni terme », pour les âmes à « se recueillir en elles-mêmes » et à « unifier leurs propres puissances », le *rectiligne* étant celui par lequel les esprits purs « s'avancent processivement pour exercer leur Providence sur leurs subordonnés », tandis que les âmes « à partir des choses extérieures, comme de symboles variés et multiples, s'élèvent vers les contemplations simples et unifiées », *l'hélicoïdal* enfin caractérisant l'acte par lequel les Anges, « tout en exerçant leur Providence sur leurs inférieurs, demeurent indivisiblement dans leur mêmete et ne cessent de former un chœur autour du Beau et Bon qui est la cause de cette mêmeté », tandis que les âmes « reçoivent proprement en elles les illuminations divines, non de façon intellectuelle et unifiée, mais par raisonnement et discursivement, et comme par des actes mélangés et fluents ».

οῳ αρμόσει ταῖ οὐρανίαι οὐσίαι , εἴ καὶ ταῖ μὲν ὑπερκειμένῳ καὶ δλικῷ ῷ πολλάκι εΓρηται, ταῖ οἑ μερικῷ καὶ ὑφειμένῳ .

D (2) Λρκτέον δὲ τοΟ λόγ>υ καὶ ζητητέον ἐν πρώτῃ τῶν τύπων ἀνακαΟάρσει ο·/ ἡν αιτιαν ἡ θεολογία σχεὀον παρὰ πάσα εὑρίσκεται τιμῶσα την ἐμπύριον

MVaQ N O PBW

38 πάσα; (add τὰ αλλα) Sin : πάντα B πάντα; ceti v

gers» doivent se inuuvoir dans le temps et dans l'espace, ce qui est difficilement compatible avec leur immatérialité. Comme Jean Damascene et Jean Philopon (c/. Pktau, *De Angelis,* L, 13), saint Thomas admettra que les esprits purs contiennent le lieu plutôt que le lieu ne les contient (formule qui n'a do sens précis quo selon la physique aristotélicienne) ; bien que leur « temps;· ne soit pas celui du monde et que leur vitesse dépende, non de leur quantité de force, mais de la simple décision de leur vouloir, ils ne se meuvent qu'à travers une série de moments, selon l'avant et l'après, mais, malgré l'impossibilité où ils sont do se trouver simultanément en plusieurs lieux, ils passent d'un point à l'autre sans parcourir les étapes intermédiaires (de meme que nous pouvons songer successivement à la France et à la Syrie, sans que notre esprit, ait à considérer l'Italie qui est pourtant située entre ces doux pays, *Sum. Ih., la,* qu. LU et LUI).

1. *Vide supra,* V, 196 b-C.

2. Dans la Lettre à Titc *[EpisL,* IX, 2, 1108 c-1109 a), Dcnysl précisera que, si l'on représente sous des formes ignées non seulement » le Dieu suressentiel », ruais «les Dits intelligibles » et même les dispositions deiformes que constituent les Anges tout ensemble intelligible et intelligents », le feu prend cependant plusieurs significations selon qu'on l'attribue figurativement à « Dieu supra-intelligible », à ses « Providences ou Paroles intelligibles » ou enfin aux Anges ; dans le premier cas, il est entendu comme cause, dans le second comme substance, dans le troisième comme simple participation.

Sur cette question, il se peut, comme le suggère Stiglmayr, qu'une des sources de Dcnys soit la Lettre par laquelle Isidore de Pêlüse, contemporain de saint Jean Chrysostom©, répond à un correspondant qui lui demandait pourquoi lus « choses divines sont presque

qui conviennent réellement à toutes les essences célestes, sous la seule réserve que les unes, comme on l'a dit souvent \ les possèdent de façon supérieure et pleinement, les autres en partie et à un moindre degré.

D , , e (2) Mais il faut entrer en ma· tiere et examiner, grace a une première élucidation des images, pourquoi il se trouve que la Parole de Dieu privilégie, presque au détriment des autres, les svmbolcs sacrés tirés du feu 2. Tu reuiar-

toujours représentées par des noms tirés du feu· {PG LXXVI1I, 1124 a-b). On indiquera plus loin les convergences et les différences entre Isidore et Dcnys. Bien qu'il s'agisse ici d'élucider des images bibliques — parmi lesquelles il est notable que la tradition cabalistique retiendra de façon plus centrale l'air et la lumière que le feu (c/. Serouya, *La Kabbale.* 1947, p. 327) — on peut songer à des sources néo platoniciennes, en particulier au texte *(Enu.>* I, 6, 3) où Pi.OTix, pour representer sensiblement la ·» lumière incorporelle qui est raison et idée » et dont le reflet s'appelle la beauté, invoque Je feu qui, * à la différence des autres éléments, est beau par lui-même et a rang de forme » ; plus élevé et plus léger, il est « voisin de l'incorporel » ; reçu sans recevoir, il chauffe mais no se refroidit pas {c/., sur le feu céleste, *Enn.t* fl, 1, 4 $q ; sur les rapports du feu et de la raison, Π1, C, 12, etc.). Mais ce ne sont là, pour Plotin, que « des figures et des ombres b (<ï£ωλα χαi σχια:, I, 6, 3). Si le Feu en soi est un Vivant qui seul peut produire le feu sensible, non seulement ce Vivant n'est qu'une participation lointaine à l'Un, mais un raisonnement analogue s'applique aux autres éléments (VI, 7, 11). De meme, dans les *Herme.lica,* l'image platonicienne du Bien comme «Soleil conservateur et nourricier n *(Traité XVI.* 12, éd. citée, II, 235) représente un plus haut symbolisme que celle du feu (lequel, dans le Poimartdres, 5, 1, p. 8, ne «s'élance hors de la nature humide « que sous la motion du Verbe ne lui-même de la Lumière originelle}. Dans les *Oracles cluildaïques* (vraisemblablement composés au temps de Marc-Aurcle), le « Père » (ou « Dieu caché ®) est un « Feu premier » qui agit sur la matière par le moyen d'un démiurge-intellect ·· fait de feu » (éd. Kroll, 1894, p. 13). Mais rien n'indique que le « souffle divin », qui intervient ensuite dans la psychogonic pour former « l'étincelle de l'âme « (ibid., p. 26), soit le nvc jua vocpdv stoïcien, c'est-à-dire un e air chauffé o. Dans la *Korè* Zfcsrnou, le o souille » est en tous cas antérieur au feu puisque la

ἱερογραφίαν. Εὑρήσει γοΟν αὐτὴν οὐ μόνον τροχοὺ πυρώδει διαπλάττουσαν ἀλλὰ καὶ ζωα πεπυρωμένα καὶ ἄνδρα ὡ πῦρ ἐ αστράπτοντα καὶ περὶ αὐτὰ τὰ οὐρανίου ουσία σωροὺ ανθράκων πυρ'ο περι-τιΟεισαν καὶ ποταμοὺ ἀσχέτω ροίζφ πυριφλεγέ-

MVaQ N O PBW

39 αὐτοὺζ MVa J iO ἀναπλάττουσαν Va | il ὡ; πυρ: Vav

.328.39 : τ?οχ. cf. Ez. 1, 15 ; 10, 2, 6, 9. || 40 : ζῶα π. cf. Ez. 1, 14 (A) Ex. 3, 2 ; Ps. 103, 4 al. || 41 : ἀνδρ. *ἰξ.* cf. Dan. 7, 9 ; Apoc. 4, 5 ; Mallb. 28, 3.
329,1 ; *οωρ. Mp.* cf. Ez. I, 13; 10, 2; || 2 : Cf. Dan. 7, 10.

matière des âmes résulte du mélange c intelligent » d'une partie de co souille avec « le feu et d'autres substances inconnues» (Fes-tvgiere, *Révélation*^ III, p. 39-40). Parmi les formulaires magiques découverts sur des papyrus égyptiens et qui sont à peu près contemporains des textes hermétiques» ceux qui se rattachent à dos liturgies mithriaques privilégient naturellement l'igné et invoquent le « gardien du feu », le * dieu au souffle de feu », le * dieu au corps de feu», mais ils précisent que c'est par son «souffle» que le dieu « a fermé les serrures de feu » de la zone solaire ; c'est ‹ avec le feu et le souffle» que l'initié doit prononcer les paroles magiques (texte 20» in FrsTuciène, *Revelation,* I, p. 305-306} ; le plus souvent les quatre éléments apparaissent sans évidente hiérarchie (îôid., p. 304, et surtout texte 16, p. 298 : «Salut, système entier de l'esprit de l'atr, salut. Souffle qui pénètre tontes choses depuis le ciel jusqu'à la terre,... tourbillon des éléments qui jamais ne vous fatiguez de remplir vos fonctions, ... Souffle céleste, intérieur au ciel, éthéré, intérieur à l'éther, aqueux, terrestre, igné» venteux, lumineux, ténébreux, bril-lant comme les astres, humidc-igné-froid ! »).

On sait que dans la perspective immanontiste du Portique, le feu divin et artiste, partout répandu, est Γ« élément par excellence », qui possède sa « fin en lui-même », les autres, air, eau et terre, nais-sant de sa distension cl se résorbant finalement en lui (Arnim, *Fragmenta vet. Stoic.,* Il, p. 136, fr. 413). Cette primauté du feu — quo, sur le plan des transmutations physiques, Isidore de Pèluse semble affirmer de façon bien plus nette (pie Denys *[Lettre à Eus-*

queras certainement qu'elle représente non seulement des roues incandescentes[1], mais même des animaux enflammés[2] et des hommes qui ont l'éclat du feu[3] et
29 A qu'autour de ces essences célestes elle situe des monceaux de charbons ardents[4] et des fleuves de feu à l'irrésistible

thaïe, loc. cit., 485 a-b} - se rattache, chez les Grecs, à la tradition héraclitéenne (c/. fragm. 31, in Diels, *Vorsokraliker,* T, p. 84 : « Changements du feu : d'abord la mer, puis, pour moitié la terre, pour moitié l'ouragan ») ; comme dans les représentations indiennes du dieu Agni, clic fait place souvent à l'ambivalence d'un fou à la fois constructeur et destructeur (sur le « jugement du monde » chez Heraclite, c/. fragin. 64, p.90).Comme Empedocle, qui déclare les quatre éléments « égaux et de même puissance» (fragin. 17, p. 231), Aristote refuse la primauté du feu ; s'il est plus « pur » que Pair, la terre est également moins « mélangée » que l'eau ; composés deux à doux des quatre qualités fondamentales, les quatre éléments se transforment les uns dans les autres sans hiérarchie métaphysique (6'en. cor., II, 3, 330 b). Sous lo nom d'éther, Aristote admet cependant une quintessence qui conserve quelque chose de l'ancien feu supra-mondain. Tout en rapportant, sans l'arbitrer, la querelle entre ceux qui font dériver vivre (ζῆν) de bouillir (ζεῖν) et ceux qui lient au contraire l'Ame (ψυχή) à la qualité du froid (ψυχρόν) *(De anim.,* 1, 2, 405 b), à titre de physiologue il attribue au sperme une chaleur venue du feu astral, comme à la partie supérieure de l'Ame un élément poétique étranger au monde sub-lunairc *(Gen. anim.,* II, 3, 736 b). — Dans cette note trop longue et très incomplète, on n'a retenu que les doctrines où le Pseudo-Aréopagite a pu puiser, directement ou indirectement, quelques éléments essentiels de son exégèse symbolique ; il no semble pas qu'il faille y inclure la vision pythagoricienne de ce Feu central que Philolaos appelait « Foyer universel, maison de Zeus et père des dieux » (Delatte, *Ét. sur la till. pyth.,* p. 278).

1. *Dan.,* VII, 9 (« Son trône était flammes de feu aux roues de feu ardent »).

2. Éz., I, 14 (« Et les animaux allaient et venaient, semblables à la foudre»).

3. *Ps.,* XVIII, 9 («Une fumée monta à ses narines, et de sa bouche un feu dévorait») ; Matth., XXVIII, 3 («L'Ange qui gardait le tombeau ressemblait à l'éclair»).

4. Éz., X, 2 (« Et il dit à l'hommo vêtu de lin : Va dans l'intervalle des roues, sous le Chérubin, et prends à pleines mains des char-

Οοντα. Ἀλλὰ καὶ τοὺ Θρόνου φησὶ πυρίου εἶναι καὶ αὐτοὺ δέ τοὺ υπέρτατου Σεραφὶμ ἐμπρηστὰ ὄντα ἐκ τῆ επωνυμία ἐμφαίνει καὶ τὴν πυρὸ ἰδιότητα καὶ ενέργειαν αὐτοΐ απονέμει καὶ δλω ἄνω καὶ κάτω τὴν ἔμπυρων τιμὰ ἐκκρίτιο τυποπλαστίαν. Το μέν οὺν πυρῶδε ἐμφαίνειν οἴομαι το των ουρανίων νόων Θεοειδέστατον. Οἱ γὰρ ιεροί Θεολόγοι τὴν ὑπερούσιον καὶ αμόρφωτον ουσίαν ἐν πυρὶ πολλαχῇ οιαγράφουσιν ὡ ἔχοντι πολλὰ τῆ Θεαρχικῆ εἰ Θέμι εἰπεΐν ἰδιότητα ὡ ἐν ὁρατοΐ εικόνα. Το γὰρ αισθητὸν

MVaQ N O PBW

329,3 πυριου Q (corr Q2/ ν |, 4 ipsrpr'wvra; MVa (corr in roc) H 5 ἐαφ&ίνἴιν MVa (sed v postea deleto) ,| 7 ἰγχρίτω Q (corr Q-) O I τυπ^πλαστεὶαν B || 8 οὺν : δε O || οψ,αι P || τὸ.. ΟεοΒΟίστατον : τὴν Οεοἰΐδεστάτην καθαρότητα Sin || 11 :/οντο MVa | ε: : ἡ Q || 12 ὡ; om Q {add Q1)

3 ; θρόνου; cf. Dan. 7, 9; Apoc. 4? 4 sq.

bons entre les Chérubins..· »);?(« Le Chérubin étendit la main vers! le feu qui était entre les Chérubins, il le prit et le mit dans les mains de l'homme vêtu de lin»).

1. Dan., VU. 10 (a Un fleuve de feu coulait, issu de lui).

2. Dan., VH, 9 *(vide supra.* p. 167, n. IJ. Ici Denys assimile à des esprits do la première hiérarchie ce qui n'est dans le texte biblique que le siège du Juge.

3. *Vide supra,* Vil, 1, 205 b. I/affirmation est plutôt liée à l'ôtymologie du mot Séraphin qu'au texte d'/s., VI, 6-7, où le purificaleur du Prophète prend des braises avec une pince sur l'autel et' n'est pas plus assimilé lui-même à une substance ignée que les Chérubins *d'Ézèchiel* (X, 2-7).

4. *Ex..* Ill, 2-6 (!·'« Ange île Yahvé» est bien le Seigneur en personne puisque Moïse se voile la face σ de peur quo son regard ne se fixe sur Dieu · ; mais Dieu n'est pas « identifié » au Buisson ardent dans lequel il se cache : le fou inextinguible est cependant un « symbole υ de rétorncllc théurgie) ; XIV, 24 («A la veille du matin,

impétuosité [1]. Mais elle affirme aussi que les Trônes sont, de feu [2] et elle nous montre les plus hauts Séraphins comme des êtres incandescents, selon le nom qu'elle leur donne, et elle leur attribue la propriété et la vertu du feu [3] et, en bref, c'est bien, à tous les niveaux, l'imagerie tirée du feu qu'elle honore avec prédilection. Ainsi donc l'igné manifeste, je crois, l'aspect le plus déiforme des esprits célestes. Les saints porte-parole de Dieu décrivent maintes fois, en effet, ΓEssence suressenticlle et sans forme sous les espèces du feu en tant qu'il contient, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, maintes images en quelque façon sensibles de la propriété théarchique [1]. Car

Yahvé regarda de la colonne de feu et de nuée vers l'armée des Égyptiens et y jeta la confusion ». La colonne de feu n'est donc pas seulement un signe indicateur pour la marche des Hébreux; Dieu lui-même s'y cache comme dans le Buisson ardent ; c'est de là qu'il ordonne à Moïse de lever la main pour que se referme la mer Rouge) ; XIX, 18 (« La montagne du Sinaï était toute fumante parce que Yahvé y était descendu sous forme de fou ») ; Zs., IV, 5 (« Yahvé viendra se reposer sur toute l'étendue du Mont Sion et. sur tous ceux qui s'y réuniront, nuage pendant, lo jour, et fumée, et, la nuit, lueur d'un feu flamboyant ») ; XXIX, 6 Tu seras visitée par Yahvé Sabaot, avec tonnerre, craquement, grand fracas, avec ouragan, tempête et flamme d'un feu dévorant ») ; XXX, 30 (« Yahvé fera entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'uu ouragan de pluie cl de grêle ») ; *Dent.,* IV, 24 Jr. Car Yahvé est un feu dévorant, un Dieu jaloux ») ; Ps. LXXXTX, 47 (« Jusques à quand brùlcra-l-clle comme un ïeu, ta colère ? »). Dans ces derniers textes le feu est moins un pyromorphisme archaïque que la foudre destructrice Ou une simple métaphore morale. — En *i·'.ζ.,* 1, 4, c'est un « vent de tempête » qui annonce l'éclair puis le feu, mais inversement, en / Keg., XIX, 11, la vraie théophanic ne se fait ni dans le feu ni dans l'ouragan ni dans le tremblement de terre, mais au souffle d une « brise » légère. Pour concilier les textes qui privilégient le feu et ceux qui mettent en avant l'image du «souffle», Pachymère *Paraphrase,* 342 d-345 a) identifie au χνεῦμ,α stoïcien (qui est de l'air chauffé) l'Esprilqui flotte sur les eaux en *Gen.,* 1, 2. — Pour l'application à Dieu des propriétés du feu sensible, *vidé supra,* p. 166, n. 2, et *cf. Div. nom.,* 11, 8 (645 d), où ce (eu est dit signifier la

πῦρ εστι μεν ὠ εἰπεὶν ἐν πασι καὶ οιἀ πάντων ἀμιγώ φοιτἀ καὶ ἐξῄρηται πάντων καὶ παμφαἐ δν ἄμα καὶ ὡ< κρὐφιον. ἀγνωστον αὐτδ καΟ αὐτδ
B μὴ προκειμένη ὑλη ει ἡν ἀναφαίνοι την οἰκείαν ενέργειαν, ἀσχετόν τε καὶ αθεώρητον, αὐτοκρατητικδν απάντων καὶ τὰ ἐν οἱ αν ἐγγένηται προ την οἰκεἰαν ενέργειαν ἀλλοιωτιζόν, μεταδοτικὸν ἑαυτοΟ πασι τοὶ ὁπωσοΟν πλησιάζουσιν, ἀνανεωτικὸν τη ζωπὺρω Οερμότητι, φωτιστικὸν ταῑ

MVaQ N O PBW

<5 post ζρὐφ'.ον add ζα·. Sin | 16 post ὑλη add τivo Sin || ἀναφαἰνο: Mv : αναφάνοι VaQNO PW ἀναφάναι B | 18 γἰνητ«« Va | 19 post οἰ'xctav inset αγο·/ W ἀγων OP($ed in ἰγον corr) || 21 ζωοπυρω Bv || Οερμοτητι oil) M

causa transcendante parce qu’il chauiTc sans se refroidir et brûla sans sc consumer (c’est-à-dire dans la mesure où il s'agit, selon les conceptions antiques, d’un fou supra-lunaire).

1. *Cf.* Plotin, *Enn.,* I, 8, 8 (pïcfc *supra,* p. 151, n. 3). Mais Plotin veut souligner le caractère « corruptiî n de la matière ; aucune forme, dit-il, ne produit par elle-même (dans sa pureté intelligible) les effets qui résultent de son union à la matière. Loin que le feu par conséquent révèle, comme pour Denys, sa « vertu propre» dans les matières qu’il informe (et qui sont scs créatures, voulues comme telles), il partage chez Plotin le sort commun do toute forme qui, descendant au niveau de la matière, s’expose à une véritable *altération

2. *Cf.* ccs réflexions de l’abbé Buffiêiœ *[Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1956, p. 155456) : «Le feu d’Heraclite, agent infatigable de tous les échanges, de toutes les transformations qui font et défont sans cesse l’univers, était un principe immanent au monde. Anaxagorc, peu après, ébauchait la première idée d’uno force intelligente qui ordonne le cosmos de l’extérieur» sans se confondre avec lui. Joindre ccs deux notions essentielles, combiner le feu et l'intelligence pour expliquer l'organisation du monde, c’était une tentation à laquelle devait aisément conduire l’analogie des œuvres humaines ». L’autcur évoque ensuite le bouclier d’HcphaïStos *(Iliade* XVIII, 370 sq.}. dont fabrication représente pour

le feu sensible est pour ainsi dire en tout et resplendit sans mélange à travers tout, et il est pourtant séparé de tout, étant à la fois totalement lumineux et comme secret, inconnaissable en soi s'il ne s'y adjoint une matière où se
B manifeste sa vertu propre x, insoutenable et impossible à regarder, ayant pouvoir sur tout et modifiant en les assimilant à sa propre activité les substances auxquelles il est présent ;* se communiquant à toutes celles qui, si peu que ce soit, s'approchent de lui 3, revivifiant par sa chaleur vitale 4, éclairant par ses illuminations sans écran, impos-

Ics stoïciens c toute la genèse de l'univers® (texte cTHéraclite le Rhéteur, cité par Buffière, p. 157). Décrivant le rapt du feu céleste, Eschyle (P*rométMe enchaîné,* v. 253) déclare qu'il a presque égalé aux immortels les hommes « éphémères ». — Dans le texte de Denys, l'image n'est, pas cependant celle du forgeron qui use du feu pour assouplir les métaux, mais le feu lui-même, en s'assimilant les matières non réfractaires» symbolise l'action créatrice (vide *supra,* XIII. 3» 301 a sq.).

3. *Cf.* Isidore de Péluse, *Lettre A Hermines* (1124 a) : « Le feu est sans envie et riche ; d'un seul flambeau il allume dix mille lampes et n'est pas diminue, mais peut encore en allumer autant d'autres et de plus nombreuses. » La même image se trouve chez Numéniüs (éd. Leemans, fragm. 23, trad, iu Ff.stügif.re, *Révélation^* t. III, p. 46) : « Ainsi peut-on voir une lampe acquérir la lumière quand elle a été allumée à une autre lampe ; elle n'a pas enlevé sa lumière à l'autre lampe, mais la mèche qui était en elle a pris flamme au feu de l'autre lampe. C'est un objet de cette sorte qu'est la science qui, donnée et reçue, reste la mémo et chez le donateur où clic demeure, et chez le receveur où elle s'établit. » La métaphore sc retrouve chez Denys (Dtv. *nom^* II, 4, 641 a-c) pour traduire sensiblement la coexistence dans les Personnes divines de l'unité et des distinctions : plusieurs lampes dans une seule pièce forment une seule lumière, mais chacune cependant, si on la retire, « n'emporte rien des autres ni ne leur laisse rien d'elles... Or, tout cela se produit dans un air corporel et il s'agit d'une lumière produite par un feu matériel. Que dire alors de cette Unité suressenticlle dont nous affirmons qu'Elle se situe non seulement au delà des unités corporelles, mais au-delà de celles qui appartiennent aux Ames et aux intelligences » ?

4. Pour Aristote (Gen. *anim.,* II, 1, 732 a, et III, 7, 736 b-737 a),

ἀπερικαλύπτοι ἐλλάρ.ψεσιν, ακράτητου αμιγέ διακριτικόν αναλλοίωτου, ἀυώφορον ὀξύπορου, υψηλόν ούδεαια ανεχόμενου ὑποπεζία ὑφέσεω , αεικίνητον αυτοκίνητου κινητικόν ετέρων, περιλη--τικὺν ἀπερίληπτον, ἁ οσδεέ ἑτέρου, λανΟαυόντω αυξητικόν ἑαυτοΟ και ρδ τά ὑποδεχομέυα ὑλα ἐκφαίνον τήν εαυτού μεγαλειότητα, Ọραστήριον όυ-νατον ἀπασι παρόν ἀοράτω αμελούμενου οὐκ είναι οοκοΰν, τη τρίὐ καΟάιτερ τινι ζητήσει

MVaQ N O PBW

22 ΠΕριχαλύπτο·; M ἀκιφοχαλύπτοι P || εχλάμ·}-εσ:ν N |; 24 οὐδεμεαὶ ἀνε/όμενον : οὐδεχόμενών XIV» | 25 ἐτερον M || πί^ιλημπτ-.χόν M || 26 ἀπι^ίληαπτον M || ttcpov M [| ctxpaSttsTcyo» B (con e — τερον) || 27 καὶ om Va v || 28 αὐτοϋ Q |! 29 *r.iatv* P

30 : τ-.ὶὑη cf. Plato, rcsp. 435 a ; cp. λ'H 3H c sq.

la chaleur « psychique » est engendreuse parce qu'elle vient des astres. File joue dans la digestion un rôle moteur analogue à celui du rayonnement solaire dans la croissance des plantes *[Pari, anim.,* II, 3, 650 a). Pour l'auteur du Traité hippocratique des *Chairs* (cd. Littré, VIII, 584-586), le ›: chaud » est « immortel », il pense, voit, entend et sait tout, «ce qui est et ce qui sera s. Qu'ils fassent de l'âme un mélange de chaud et de froid *[Mélodies III,* VIII, 640, 656, 672, etc.) ou une combinaison d'eau et de feu (П4-ginic, VI, 472), le primai du chaud semble constamment affirmé chez les médecins hippocratiques ; et s'il est vrai qu'ils lient la santé à l'équilibre des quatre qualités fondamentales *[cf. Semaines,* VI, 648), cette dernière notion caractérise plutôt les disciples d'Empédocle (Bovugey, *Observ. et exp. chez les médecins de la coll, kipp.,* Paris, 1953, p. 127, n. 9).

1. C'est le point sur lequel insiste le plus longuement Isidore de Pèluse, au point d'oublier le mouvement ascendant de l'air : x Le îcu a abandonné la voie qui mène aux corps et no s'attache, parmi les choses terrestres, qu'à celles d'en haut. Car les autres éléments désirent la terre alors qu'il désire le ciel, et les autres connaissent la voie descendante, tandis qu'il ne connaît que la voie ascendante › i/l *Ilerminos,* 1124 a).

sible à maîtriser, sans mélange, dissociateur, inaltérable, tendant vers le haut, agissant vite, sublime et exempt, de toute faiblesse pour les réalités basses \ doué d'un mouvement. éternel et moteur de lui-même et des autres 2, saisissant et insaisissable, n'ayant besoin de rien d'autre, s'accroissant en secret et révélant sa propre grandeur selon les matières qui l'accueillent, actif, puissant, invisiblement présent à tout être, ne semblant pas exister si on ne prend pas garde à lui, mais, sous Γeffet du frottement qui est comme une sollicitation, se manifestant de manière soudaine 3, spontanément et comme il convient à

2. C'/. Platon, Tim., 37 ci (Le Ciel igné est une imitation mobile de l'éternité », une « imago éternelle qui progresse scion la loi des nombres ». Mais si l'espèce des dieux (astraux) a etc « pour la plus grande partie façonnée de feu, afin qu'elle fût la plus brillante et la plus belle à voir » (40 a), le Demiurge lui a donne deux mouvements (l'un « dans le même lieu et suivant des rapports invariables », l'autre «vers l'avant» qui est «dominé par la révolution du Meme et du Semblable o, 40 a-b). C'est donc TAine du inonde qui se meut elle-même. non la sphère de feu en tant que telle. - Pour Aristote *(f)e C(Hylo,* If, 6-7, 288 a-b), le seul mouvement uniforme cl infini (non davantage ipsomoteur, puisqu'il est suspendu à la présence du premier Moteur) est celui du Ciel, mais précisément les astres « ne sont pas de feu et ne se meuvent pas dans Je feu ». Composes d'une quintessence éthérée, ils ne produisent chaleur et lumière que par le frottement de l'air sous Taction de leur mouvement circulaire, mais le feu lui-même so meut rcctilinéaircmcnt et de façon finie. L'image dionysienne renvoie donc à des thèmes plus archaïques, sans doute héraelitéens.

3. Sur la valeur des transformations «soudaines», *cf. EpisL,* III 11069 b) : « On appelle soudain ce qui advient de façon inespérée et passe ainsi de l'obscur au clair» *{vide, Ix.t* XXIX, 5-6 : « Et soudain, à Kimproviste, tu seras visitée par Yahvé Sabaot » ; Λiα/., 111,1 : c Soudain le Seigneur quo vous cherchez entrera dans son temple »). Le terme ἐξαίφνης, qui vient de Platon (fîançtu'l, 210 c, *Parm.,* 156 b), désigne chez Ploti» (Kn/u, VI, 7, 36) l'instant de l'union ineffable, où « l'objet que l'on voit est la Lumière même », cette Lumière « qui engendre l'intelligence et ne s'eteint pas en l'engendrant » *Cf.* V, 3, 17 et V, 5, 7). Philon l'employait déjà dans un sens analogue (De *migr. Abr.t* 7, éd. Mangey, I, 441)·

C συμφυώ καί οίκείω έξαίφνη άναφαινόμενον καί αύθι άκαταλήπτω άφιπτάμενον, αμείωτου έν πάσαι ταΐ πανολ^ίαι εαυτού μεταδόσεσι. Καί πολλά αν τι εΰροι τοO πυρδ ιδιότητα οικεία ώ έν αίσθητοΐ εικόνα Οεαρχική ένεργεία . Τούτο γοOν είδότε οι ΟεόσοΦOi τά ούρανία ουσία έκ πυρδ i διαπλάττουσιν, έμφαίνοντε αύτών τδ θεοειδέ κα| ώ εφικτόν Οεομίμητον.

(3) 'Αλλά και ανθρωπόμορφου αύτού άναγράφουσι διά τδ νοερδν κα· τδ προ τδ άναντε έχειν τά οπτικά δυνάμει καί τδ του σχήματο εύθύ καί ορΟιον καί τδ κατά φύσιν άρχικδν καί ηγεμονικόν καί τδ

MVaQ N O PBW

32 άζαταλήμπτω M | άφισταμίνον Sin u ν || 33 χϊσ: M Va ν | αύτοβ B II post χολλα add έτίρα; Sin || 35 αίσΟητοι MNBW Sin ; αίσθη· τχΐ VaQOP (cf. praef. p- 50) Il πζόσι codd : ται €·χοσι Sin || 39 post ανΟρωχορόρρον 3 lilt eras M | 40 τό alt om NO (seel sscr) '| χρό< τό om Q J 41 €üGü om B ευθύ·/ M

39 : άνΟρωποα. cf. Ez. I, 10; Apoc. 4. 7.

1. Sur le mystère du feu, tenant, à ses caractères apparemment contradictoires, *cf.* G. Bachelard *[Psychanalyse du feu,* Paris, 1938, ! p. 21) : « Le feu est un phénomène privilégié qui peut tout expliquer. Si tout ce qui change lentement s'explique par la vie, tout ce qui change vite s'explique par le feu. Le feu est l'ultra-vivant. Le feu est intime et il est universel. 11 vit dans notre cœur, il vit dans le ciel. 11 monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour, f Mais l'auteur ne manque pas de souligner une ambivalence qui est curieusement absente du texte dionysien : le fou, dit-il, est « principe de vio et de mort, d'existence et de néant » (p. 146), s'il « brille an Paradis, il brûle en Enfer» (p. 22). H semble que le moine Adrien *(Isagoge,* 1921 c). plus familier que Dcnys avec les visions apocalyptiques, ne connaisse au contraire d'autre exégèse du «feu» que la représentation des châtiments divins. Le

C sa nature, et s'envolant derechef de façon incompréhensible [1], ne subissant aucune diminution tout en se donnant lui-même de façon parfaitement heureuse [2]. Et l'on trouverait encore maintes propriétés du feu où se manifeste, comme en images sensibles, l'opération de la Théarchie. Assurément les connaisseurs des choses divines le savent, bien lorsqu'ils représentent les essences célestes à l'image du feu, montrant ainsi ce qui, en elles, est déiforme et, autant que possible, imite Dieu.

Attributs anthropomorphiques. Dignité de l'homme.

(3) Mais ils leur attribuent aussi des formes humaines, utilisant ces propriétés de l'homme que sont l'intellection [3], l'orientation vers le haut des puissances visuelles, le caractère rectilinéaire et régulier de la stature [4], le fait qu'il lui convient naturelle-

théosophe Boeiime dira que, si « le feu prend son origine dans la nature », la lumière vient de la « libre joie qui est la force de la divinité » (Atytf. *magn.,* VII, 16). A la « lumière amoureuse » du Père et au « courant vital » de l'Esprit, il opposera les qualités « douloureuses mauvaises et torturantes » du « monde igné » ; c'est cependant pour lui du meme principe « sans fond » que procèdent à la fois la «flamme du feu d'amour» et la « ténébreuse douleur » du « Dieu jaloux » *(ibid.,* 13).

2. Lorsqu'il décrit, en *Div. nom.,* VIII, 5 (892 d), la puissance inépuisable qui assure partout l'union du mouvement et du repos, on notera que Dcnys ne privilégie aucunement le feu par rapport aux trois éléments : « C'est Elle qui rend inextinguibles les puissances du feu et intarissables les écoulements de l'eau, qui limite la diffusion de l'air, qui asseoit la terre sur le vide et qui conserve indestructibles à sa surface les engendrements d'êtres vivants. »

3. Il semble donc qu'ici l'application aux Anges de l'épithète νοερό *(vide supra,* p. 81, n. 2) soit considérée par Denys comme un «anthropomorphisme», en raison sans doute des limites de l'iulellect humain.

4. *Cf.* Platon, *Tirn.,* 90 a-b (« Au sujet de l'espèce d'âme qui est la plus maîtresse on nous, il faut penser que Dieu l'a donnée à chaque homme comme un démon» dont nous disons qu'il habite au sommet de notre corps, affirmant à très bon droit que, par l'affinité qu'il a avec le ciel, il nous entraîne loin de la terre, comme il sied a

ὑ κατ' αισΘησιν μὶν ἐλάχιστον ὠ πρδ τα λοιπὰ των ἀλογων ζῶων ουνάμει, κρατητικδν οἐ πάντων τῇ τοῦ νοΟ κατὰ περιουσίαν δυνάαει και τῇ κατα

MVaQ N O PBW

43 p-iv om Q |' λοιπῶν Sin

une plante qui n'est point terrestre mais céleste *) et Cicéron, Aafl *dror.,* II, 56 («Ayant tiré les hommes de la terre. Dieu leur a donné une taille élevée et une stature droite afin que, regardant le ciel, ils pussent atteindre à la contemplation des dieux. Les hommes, on effet, ne sont point sortis de la terre pour en être les habitants, mais en quelque sorte les spectateurs de choses supérieures et célestes»). Après Philon (PtonL, 20-22), Grégoire de Nysse développe à son tour ce lieu commun et note lui aussi que «la stature de l'homme est droite, tendue vers le ciel et regardant en haut», mais il eu tire des conclusions plus o humanistes u que les Platoniciens : se référant, en effet, comme Denys, au texte biblique qui donne autorité ft l'homme sur le monde vivant, il conclut : « Cette attitude le rond apte au commandement et signifie son pouvoir royal** (*Creat. hom^* VIII, PG XLIV, 144 b, trad. Daniclou, Sources chrétiennes, 1943, p. 106).

1. *Cf. Gcn..* 1, 26 («Dieu dit: Faisons ('homme à notre imagej comme Λ notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, tontes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre »). On notera que Denyï évoque seulement la seconde partie du verset et non lo début ; dani cetto apologie de l'homme, il omet, on effet, le thème, si central chez Origènc et chez les deux Grégoire, de l'homme « à l'image

2. Alors que Cicéron (toc. cit., LV1-LX1) insiste longuement su· les supériorités de l'homme, no faisant allusion Λ la vitesse et à la force des animaux de trait que pour noter la grandeur de celui qui a su les mettre à son service, Grégoire »e Nysse (toc. *cil..* VII, 140 d sq.) souligne sa faiblesse |n L'homme vient au monde dépouillé de protections naturelles, sans armes et dans la pauvreté, manquant de tout pour satisfaire aux besoins de sa vie : apparemment il mérite plus de pitié que d'envie. Comme armes, il n'a ni les défenses des cornes ni les pointes des ongles, ni sabote, ni dents, ni aiguillon empoisonné pour donner la mort...»). Comme Okigèxe *{Contra Celsn* IV, 76, PG XI, 1148 b), Grégoire voit dans cette faiblesse uû

ment de commander et de dominer \ qu'encorc qu'il soit
l) le dernier dans le domaine sensoriel, comme pour toutes les facultés qui appartiennent aux vivants privés de raison 2, il les surpasse tous cependant, par la puissance supc-

encouragement au travail : si l'homme avait reçu do naissance les qualités suffisantes pour assurer sa subsistance, il serait resté une bete féroce; mais il lui a fallu domestiquer les animaux, construire des instruments, mettre la nature à son service (chap. VII à X). Pour Lucrèce, cette infériorité de l'homme n'était pas originaire ; dans les premiers temps nos ancêtres furent justement ces bêtes féroces dont Grégoire refusera l'hypothèse, des animaux comme les autres, bien armes pour la lutte; leur faiblesse est née plus lard d'un amollissement de leur vio {*Nat. rer.t* V, 925-1018) et il a fallu, pour la compenser, l'invention du droit et des techniques *ibid.,* 1018-1157}. — Pour défendre le Créateur contre l'accusation d'avoir fait l'homme faible et dépourvu, saint Thomas (Sum. l/ı., M, qu. XCI, art. 3} invoquera la théorie aristotélicienne de la nature qui ne fait rien en vain et qui use toujours des moyens les plus opportuns (par ex., *Phys.,* II, 200 a-b) ; des le sixième jour de l'Œuvre divine, l'homme a reçu toutes les dispositions corporelles convenables à sa fin propre qui est l'opération de l'âme rationnelle (devenue ainsi la raison meme de l'apparente faiblesse du corps et non pas seulement un moyen providentiellement prevu pour la compenser). Supérieur aux autres vivants par le volume du cerveau et la puissance des sens intérieurs, l'homme les dépasse aussi par le toucher, lequel est, pour Aristote, le plus fondamental des sens {*De anim.,* III, 13, 435 a) ; si ces supériorités memes entraînent, pour des raisons d'équilibre et d'harmonie, une infériorité relative de la vue, de l'ouïe et surtout de l'olfaction, les armes naturelles sont très heureusement remplacées par la raison et par la main, qui est l'organe des organes, comme l'intellect est la forme des formes (c/. *De anbn.t* III, 8, 432 a; Cicéron, *Nat. deor.t* LX ; Griîgoirr de Nysse, *Creat. hom,t* VIII, 148 c, où l'accent est surtout mis sur la finalité de la main par rapport au langage). Quant à la stature droite, qui ne rappelle qu'en apparence celle des végétaux (lesquels ont, pour ainsi dire, la tête dans le sol), elle ne se justifie pas seulement par l'orientation vers le haut des puissances visuelles (le seul thème retenu par Denys) mais par la nécessité que le cerveau échappe au poids du corps, que les membres antérieurs soient dégagés do toute fonction locomotrice, que la bouche enfin s'adapte plutôt à la parole qu'à la saisie des nourritures au sol ou sur les arbres.

λογικὴν ἐπιστήμην ἐπικρατεία και κατὰ το φὺσει τὴ ψν/ὴζ ἀδουλωτον καὶ ἀκρἀτητον.
3320 A Ἐστι δὲ καὶ καθ' ἑκαστον ὡ οιμαι τὴ σωματικὴ ημῶν πολυμερεία εικόνα ἐναρμονίου ἐ ευρειν τῶν ουρανίων δυνἀμεων φἀσκοντα τὰ μὲν ὀπτικὰ

MVaQ N O PBW

46 τὁ om MVaQ (add Q ante κατὰ coll O
332,2 πολὑμνια VaQB ,| d/.ôvx; êvapjxoviouç om M | 3 τὰ: om O V

1. Dans scs *Homélies sur la Genèse* (I, 11-16, trad. Dontrcleau, Sources chrétiennes, 1943, p. 78 sq.), Origénr considérait l'homme comme un «microcosme» qui résume toute la création (c/. aussi : Grégoire de Nysse, *Créai, de l'homme,* II, 132 d sq. et VIII, 145 c, trad. Daniélon, p. 90 sq. et 109, — et Grégoire de Naziancі:, *Oral,* XXVI11, XXII, éd. citée, 1, 513;. insistant sur les thèmes de Γ» image » et de la « ressemblance ». il interprétait, avec Pηιι,ον *(Leg. alleg.,* H, 4, 11), l'ordre donné à Adam de dominer sur les animaux comme un appel à l'ascèse, à la lutte contre les « désirs corporels» cl les c mouvements de la chair». Grégoire de Nysse, dans son exégèse des mêmes textes, met davantage l'accent sur la liberté du vouloir, comme caractère premier de l'image ressemblante *(loc. cit.,* XVI, 184 b, p. 157). L'indépendance de l'homme par rapport à tous les déterminismes est le signe essenlie! de son origine divine *[ibid..* VI, 13G c, p. 94-95. *Cf.* Descartes, *Quatrième Méditation,* § 9) ; elle fait de lui un être véritablement h royal » (sur le passage du libre arbitre comme tel à cette plénilude de connaissance qui s'acquiert par une approche indéfinie de la Béatitude unitive, *cf.* Gaïtii, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse,* Paris. 1953). Pour Dcnys le libre arbitre est la propriélé la plus caractéristique dos esprits do la seconde hiérarchie jpj'de *supra,* VIH, 1, 237 C-240 a), mais il appartient également aux hommes et aux peuples ; on notera cependant que l'auteur des écrits arcopagiliques en fait, surtout mention comme d'un pouvoir de se détourner du bien (eide *supra,* IX, 3, 260 C et c/. *Eccl. hier.,* Il, ni, 3, 397 d-4(li> a).

2. Les plus explicites descriptions anthropomorphiques des Anges sont celles <lc *Dan.,* X, 5-8 (« Je levai les yeux pour regarder. Voici : Un homme vêtu de lin, ses reins ceints d'or pur, son corps avait l'apparence de la chrysolithe, son visage l'aspect de l'éclair, ses

ricure de son esprit, par Γexcellence que lui donne le savoir rationnel et parce que la nature de son âme fait de
i2A lui un être libre et sans maître 1. Mais on peut en outre,

Les facultés humaines.

je crois, dans chacune des nombreuses parties de notre corps, trouver des images adéquates à la représentation des Vertus célestes 2, en disant que les facultés visuelles qu'on

yeux comme des lampes de feu, scs bras et ses jambes comme l'éclat du bronze poli, Je son de scs paroles comme la rumeur d'une multitude »). *Ez.*y I, 5-10, mélange les formes animales aux formes humaines (« Au centre je discernai quelque chose comme quatre animaux qui paraissaient avoir une forme humaine. Us avaient chacun quatre faces et quatre ailes. Leurs jambes étaient droites cl leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf, étincelants comme de l'airain poli. Des mains humaines apparaissaient sous leurs ailes ; leurs faces à tous les quatre étaient tournées vers les quatre directions. Leurs ailes étaient jointes l'une à l'autre ; ils ne se tournaient pas en marchant ; ils allaient chacun devant soi. Quant à leur aspect ils avaient une apparence d'homme, et tous les quatre avaient une apparence de lion à droite, et tous les quatre avaient une apparence de taureau à gauche, et tous les quatre avaient une apparence d'aigle». Dans la suite du texte ces êtres composites sont appelés constamment des « animaux ». En X, 14, seul le second a une « face d'homme®. Les versets célèbres d'/lpoc., X, 1-5 reprendront les images de *Daniel* («i Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendre du ciel,... un arc-cn-cicl autour de la tète, le visage comme le soleil et les jambes comme des colonnes de feu. Ayant posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre, il poussa une puissante clameur... L'Ange leva la main droite...»). Ces textes impliquent on réalité un tel dépassement de l'anthropomorphisme que Jean Chrysostome *(Incompr.,* III, 722 d-723 a et 724 a-b) décrit les hommes comme éblouis et meme « accablés » par une vision qui préfigure clairement l'apparition du «Fils de Γ Homme » *(Apac.,* L 13). Dans les textes plus anciens {par ex. 6>n., XVIII, 1-5, XIX, 2-5), on voit les Anges se laver les pieds, manger, provoquer le désir des Sodomites, mais le rédacteur ne décrit pas leur apparence (pas davantage lorsqu'il évoque de façon obscure les x Fils de Dieu » qui s'unissent aux o filles des hommes :‹ pour engendrer la race des Nephilîm, *Gen.,* VI, 1-4, que certains ont rapprochés des «Géants » de A'um.» XIV, 33). — Sur l'attribution à Dieu lui-même d'attributs anthropomorphiques, *cf. Episl.)* IX, 1 (1004 c-1105 c) et les considérations

ἐμφαινειν δυνάμει την προ τα ϋεια φῶτα οιειάεστάτην ἀνάνευσιν και αὐΟι τὴν απαλὴν καί ὑγρὰν καί οὐκ ἀντίτυπον, ἀλλ' ο υκίνητον καί καΟαρὰν καί αναπεπταμένων απαθῶ ὑποοοχὴν τῶν Οεαρχικῶν ε? λάμψεων,

τὰ δὲ τῶν ὀσφραντῶν ὀιακριτικα δυνάμει τὸ τὴ υπὲρ νουν εὐώὀου ὀιαδὀσεω ὠ εφικτὀν αντιληπτικὀν καί τῶν μὴ τοιοὐτων ἐν επιστὴμη διακριτικὀν καί ὀλικῶ ἀποφευκτικὀν,

τὰ δὲ τῶν ὤτων δυνάμει τὸ μετοχικὀν καί γνωστικοὺ ὕποοεκτικὀν τὴ Οεαρχικὴ ἐπιπνοία,

B τὰ δὲ γευστικὰ τὴν τῶν νοητῶν τροφῶν ἀποπλὴρωσιν καί τὸ τῶν θείων καί τροφίμων οχετῶν ὕποδεκτικὀν,

MVaQ N O l'13W

5 απλὴν VaQOPBW sed cf. DN 644 B || 9 οσφραντικῶν VaN !| 10 post Gxepadd πάντα Sin |! rJitôt; Va (sed core) || 11 ἀντιλημπτικδν M ‖ Iv om P ‖ 14 γνωστικόν MVa (corr in rec)

332,16: οχετῶν cf. loci 3, 1 ; Ps. 64, 10.

d'OiuGENK {/λ *Mal.f* XVII, Get 17), qui montre le caractère provisoire de toutes ces images {y compris celle du a feu dévorant », symbole de la jalousie) destinées à perdre toute valeur dans la vision finale (e/. CnouzeL, *Thiol. de l'image,* p. 257-260).

1. *Cf. Éz.,* X. 12 (u Et tout leur corps, leur dos» leurs mains cl leurs ailes, ainsi que les roues, étaient pleins d'yeux tout autour:·) ; *Apoc.,* IV, 6-8 (« Au milieu du trône... se trouvent quatre êtres constellés d'yeux par devant et par derrière... Ces quatre êtres portent chacun six ailes constellées d'yeux tout autour et par dedans»). En *Zach.,* 111, 6, c'est ù Yahvé lui-même que ΓÉcriture attribue sept yeux. Rien n'indique, dans la *Hiérarchie cileete,* que les Anges voient par non-vision et «on formant les yeux» *{Myst. lh.f* 1, 1, 997 b). Si les Séraphins dissimulent, leur visage sous leur paire supérieure d'ailes, c'est par modestie en presence des * plus profonds mystères » *(vide*

leur attribue indiquent qu'elles lèvent les yeux 1, de façon à les recevoir avec plus de transparence, vers les lumières divines, et qu'en retour elles reçoivent avec simplicité, limpidité, sans résistance, mais dans un mouvement rapide, pur et large, les illuminations de la Théarchic, — que les facultés qui permettent de discerner les odeurs signifient, chez elles, autant qu'il est possible, l'accueil qu'elles font à l'odorante transmission qui dépasse l'esprit, ainsi que leur aptitude à discerner avec sagacité ce qui ne vient pas de Dieu et à le fuir totalement 2, — que les facultés auditives qu'on leur prête indiquent qu'elles ont part à
U l'inspiration théarchique et l'accueillent en toute connaissance 3, — les facultés gustatives, qu'elles sont comblées des nourritures intelligibles et s'abreuvent aux canaux

supra, VH, 3, 209 b, et. XIII, 4, 305 a-c), mais la fonction essentielle des intelligences célestes est de recevoir pleinement, pour le transmettre ensuite autant qu'elles peuvent, le «don do lumière» qui leur est d'abord octroyé. — Pour Pmil ON, la « vue * était incontestablement « le premier des sens ». Si l'homme a été créé vertical, tel une •j plante céleste n {wife *supra,* p. 171, n. 4), c'est pour que son regard ·: s'élève vers la région la plus pure de Punivera n et qu'a au moyen du visible » il « appréhende clairement l'invisible » (P/arat, 20-22, in Festvgtêre, *lïMlalion,* II, p. 560-561). Cette louange des «yeux », qui, «passant instantanément de la terre au ciel», « embrassent d'un seul regard l'est et l'ouest, le nord et lu sud » et a entraînent l'intelligence vers la contemplation de ce qu'ils ont vu plftrw., 161-162 ; *ibid.,* p. 556-557), s'applique *a fortiori* aux yeux noéliques des Anges (Sur leur « regard aigu », oûic *infra,* 8, 337 a). Sur les x yeux de l'âme», qu'une vraie gymnastique élève à la contemplation, leur révélant la Vérité en soi, sur son trôno immaculé, *cf.* Proclus, *In Parm.,* IV, 46-47. Pour Adrien, les yeux (et les sourcils) manifesteront « le plein dévoilement de la connaissance de Dieu » *(Isagogè.* 1277 d).

2. *Vide supra,* p. 73, η. 1. Chez Adrien *(Isagogè,* 1279 a), l'olfaction symbolisera la réception des bonnes pensées.

3. *Ps.,* CIII, 20 («Bénissez Yahvé, tousses Anges... attentifs au son de sa Parole Attribuées à Yahvé lui-même, qui a «planté l'oreille » comme il a * façonné l'œil » *(P&.* XCIV, 9), les oreilles pour Adrien 1279 a) signifieront la miséricorde divine.

τὰ ἀπτικὰ δὲ τὸ τοΟ προσφυοὺ ἢ τοΟ βλάπτοντα ἐν ἐπιστήμη διαγνωστικόν,

τὰ βλέφαρα δὲ και τὰ ὀσφρὺα τὸ των Οεοπτικῶν νοήσεων φρουρητικόν,

τὴν ἡϭῶσαν δὲ και νεανικὴν ηλικίαν τὸ τῆ ἐπακμαζοὺση ἀεὶ ζωτικὴ δυνάμεω ,

τοὺ οδόντα δὲ τὸ διαιρετικὸν τὴ ἐνδιδομένη τροφίμου τελειότητο ἑκαστη γάρ οὺσία νοερὰ τὴν δωρουμένην αυτὴ πρὸ τὴ θειοτέρα ἐνοειδὴ νόησιν προνοητικὴ δυνάμει διαιρεί καί πληΟυνει προ τὴν τὴ καταδεεστέρα αναγωγικὴν αναλογίαν),

C τοὺ ὤμου δὲ καί τὰ ὠλένα καί αὺΟι τὰ χεῖρα τὸ ποιητικὸν καί ενεργητικὸν καί δραστήptov,

MVaQ N O PBW

18 ἀπτικὰ : αἰσΟητἰκὰ Sin | post η add τὸ N || 20 τὰ om Q || 24 διαιρετὸν Q '| 25 post τιλ ιοτητο add εἰδότε Va (del m rec) || ἑκαστη Va || 26 την θΓ.οτέραν XV || 27 NOW : «Xr/AiçcMQPR πλη-Οcôcc Va v (cf. Liddell-Scott. Greek-English Lex. II 1418} J 28 ἀγωγιχην M

1. Gen., XVIII, 5-8 («Abraham dit. aux Anges: Que j'aille chercher un morceau do pain, el vous vous réconforterez le cœur avant d'allor plus loin». Le patriarche sert aux Anges des galettes, du veau et du lait caillé : a II se tenait debout près d'eux sous l'arbre, et ils mangèrent ») ; XIX, 1-3 (o(LotJ... leur prépara un repas, fit cuire des pains sans levain, et ils mangèrent»). — En XXV, 6, c'est Yahvé lui-même qui prépare un festin messianique «pour tous les peuples » sur la montagne do Sion (« un festin do viandes grasses juteuses, de bons vins clarifiés s). — Se référant à l'image du « lait » et de la «nourriture solide * qui, pour *Hcbr.,* V, 14, symbolise l'enfance et la maturité, Denys donne ailleurs *Episl..* IX, 4, 1112 a-b) l'exégèse des formules de Prop., IX, 1-11, où la Sagesse prend figure

divins et. nourriciers \ — les facultés tactiles, qu'elles savent vraiment discerner le profitable du nuisible 2, —

Les parties du corps.

les paupières et les sourcils, qu'elles conservent leurs visions intellectuelles de Dieu, — l'adolescence et la jeunesse, qu'elles sont assez fortes pour demeurer constamment dans la fleur de l'âge, — les dents qu'elles divisent la nourriture parfaite dont il leur est fait don (chaque essence intelligente, en effet, divise et multiplie, par une vertu providentielle, l'inlellection unifiante que lui a octroyée l'essence plus divine, afin que l'essence inférieure puisse
C s'élever à la mesure de ses forces), — que les épaules, les bras cl les mains signifient qu'elles produisent, qu'elles

d'amphytrion : l'eau fait renaître à la vie, le lait assure la croissance des vivants, le vin les ranime, le miel les guérit et les conserve. Pour Adrien (Lrag., 1279 a), la manducation signifiera l'empressement des hommes à répondre au vouloir divin. — Sur le sens dos festins divins chez Homère et les poètes anciens, c/. Proclus, *In* Tim., I, 25 sq. et les nombreux renvois de J. DuCüemin. *Pindare,* p. 61 » 158. etc. Sur le symbolisme religieux de ce thème dans la perspective comparatiste, c/. Dumézil, *La festin d'immortalité,* Paris, 1924.

2. *Jug.,* VI, 21 («L'Ange de Yahvé... toucha la viande et les pains sans levain o. Il s'agit d'un toucher indirect, par l'entremise d'un bâton). Pour Adrien 1279 b), le tact symbolisera l'empressement à agir.

3. Dans {'Ecriture l'image dos dents évoque généralement la férocité des ennemis d'Israël *(Is.,* IX, 11 : u Aram à l'est, les Philistins à l'ouest, qui dévorent Israël ù pleines dents * ; *Joël,* I, fi : « Un peuple est monte contre mon pays, puissant et innombrable ; scs dents sont dents de lion, il a des crocs do lionne m) ou la voracité des sauterelles *(Apoc.,* IX, 8 : κ Leurs dents sont des crocs de lion »). Il ne semble pas qu'elle soit jamais appliquée aux Anges do façon explicite ; mais, puisque les messagers de Dieu mangent, il faut qu'ils aient des dents. — Un ancien poème sanscrit à la gloire d'Agni déclare (dans un sens un peu différent, car il no s'agit point de diviser la lumière) que le dieu du feu « dévore de scs dents la rude nourriture » *(Hg-Vcda,* IV, 7, in Renou, *La poésie religieuse de l'Inde antique,* 1943, p. 46-47).

τὴν ο' αὐ καρδίαν σύμό'ολον εἰναι τῇ θεοειδοὺ ζωῇ τῇ τὴν οἴχείαν ζωτικὴν δὐναμιν ἀγαθοειδῶ ει τὰ προνοούμενα όιασπειρουση , τὰ στέρνα δέ αὐθι ἐμφαίνειν τδ ἀδάμαστον και τδ φρουρητικδν ῶ ἐπὶ τῇ ὑποκειμένη καρδία τῇ ζωοποιοδ διαδόσεω , τὰ δέ νῶτα τδ συνεκτικόν τῶν ζωογόνων ἀπασῶν δυνάμεων, τού πόδα δέ τδ κινητικόν και οξὐ καὶ ἐντρεχέ τῇ ἐπὶ τὰ θεία πορευτικὴ ἀεικινησία . Διδ και ὑποπτέρου ἡ θεολογία τοὺ τῶν ἀγιων νόων ἐσχη· μάτισε πόδα . Τδ γὰρ πτερδν ἐμφαίνει τὴν ἀναγω-

MVaQ N O PBW

32 δἴ cv M Si Va I 33 ζωτικὴν oin Sin || 35 ljiça:v«t Q || juùom Q || 36 ἐπὶ : Οπό M Va I| 40 κινητόν M Va | 42 πτερωτοὐ; VaQP όπτερκοὐ; M ad Ez 1,7 unde hunc intrusum puto. Lectionem vero diiliciliorem invenies et ap Max ad loc. cf. Plato Phaedr 246 a al || 43 πτερωτόν MVa

43 sqq. ; cf. Ez. 1, 7.

1. Jug., VI, 21 (« L'Ange... étendit l'extrémité du bâton qu'il tenait à la main») ; *Ps.* XCI» 12 («Sur leurs paumes ils to hausseront... i›) ; *Éz.t* X, 8 et 21 (« Une forme de main humaine ôtait sous leurs ailes ») ; *Dan.,* XIl, 7 (« L'homme... leva la main) ; *Apoc.t* X, 5 («L'Ange... leva la main»|. En *Dan.,* XIV, 36, l'image de la main n'est qu'implicite (« L'Ange lui saisit la tête... et remporta par les cheveux »). En *Éz.,* VI, 14, c'est Yahvé lui même qui « étend la main 0 sur les Juifs infidèles, pour faire de la Palestine « une solitude désolée ». Selon Adrien (Zsagogé, 1279 b), la main symbolise toujours (pour le bien uu pour le mal) la a tension de l'énergie ».

2. En Jér., VII, 24 (texte que Dcnys amalgame avec deux versets d'Osée, vide supra, p. 133, n. 2), le cœur est le lieu où naissent les mauvais désirs (c/. *Ps.* CXLI, 4 : « N'incline pas mon cœur à des œuvres de mal»). 1l en va autrement au début du *Pmuim* XLV («Mon cœur a frémi d'une parole de paix»}, qui symbolise pour Denys Γengendrement du Verbe *{Epitt.,* IX, 1, 1104 c).

agissent, qu'elles opèrent \ — que le cœur est le symbole de leur vie déiforme qui répand généreusement sa propre puissance vitale sur tous les êtres soumis à leur Providence 3, — que la poitrine signifie qu'elles sont inflexibles et protectrices comme elle l'est elle-même à l'égard du cœur sous-jacent qui distribue la vie ', — que le dos 4 indique qu'elles rassemblent en elles toutes les puissances productrices de vie, — que les pieds || signifient leur mobilité, leur promptitude et la course de leur éternel mouvement vers les réalités divines. Et c'est pourquoi la Parole de Dieu, quand Elle a figuré les pieds des saints esprits, leur adjoignit des ailes L'aile, en effet,

3. Dans la tradition stoïcienne — qui a marqué a cet égard le vocabulaire de la spiritualité chrétienne — le « cœur » était le centro commun de la raison et des facultés irascible et concupiscible {*cf.* les critiques de Galirn, *De Hippocr. el Pial, placil.,* III, 4, in Arnim, *Fragmenta.* II, 907).

4. Az., I, 18 (Septante : « Leurs dos ne se tournaient pas non plus et ils étaient élevés ; et je les regardais, et leurs dos étaient pleins d'yeux... ». Le texte hébraïque porte, d'après la Bible de Jérusalem : « Leur circonférence paraissait do grande taille, tandis que je les regardais, ot leur circonférence... était pleine d'yeux ». Mais le passage est difficile et la traducteur avoue son incertitude).

5. *Éz..* I, 7 (Sept. ; « Et leurs jambes étaient droites, et leurs pieds ailés... », hébreu : «...et leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf... ») ; *Is..* VI, 2 (· Des Séraphins se tenaient au-dessus de lui, ayant chacun six ailes, deux pour se couvrir la face, deux pour se couvrir les pieds, deux pour voler». Dans ce texte les pieds ne doivent pas être entendus au sens propre) ; *Apoc..* X, 2 («Ayant, posé le pied droit sur la mer et le gauche sur la terre... »). Pour Adrien' (/sag., 1279 b), les pieds et la marche symboliseront «la promptitude à secourir ceux qui en ont besoin ».

6. Les « pied ailés » de Ia Biblo grecque évoquent l'imagerie traditionnelle d'Hermès pteropode. Sur lu symbolisme des ailes dans les figurations du Psyché, *cf.* Lagrange, *Les mystères. Vorphisme,* 1937, p. 94. Sur le char ailé des Muscs comme symbole d'immortalité, *cf.* J. Duchemin, *Pindare.* p. 197, 258, etc. Sur la chute des ailes dans le mythe platonicien, *cf.* Platon, *Phèdre.* 248, c et Plotin, *Enn..* VI, 9, 9.

γικὴν οξὺτητα καὶ τδ οὐράνιον καὶ το πρδ τδ ἀναντε ὀδσποιητικδν καὶ τδ παντδ χαμαιζήλου διὰ τδ ἀνὼφορον ἐ ηρημένον, ἡ δὲ των πτερὼν ἐλαφρία τδ κατὰ μηδὲν πρόσγειον, ἀλλ' ὀλον ἀμιγὼ καὶ ἀβαρὼ επὶ τδ υψηλόν ἀναγόμενον, τδ δὲ γυμνδν καὶ ἀνυπόδετον τδ ἀφετον καὶ εὐλυτον καὶ ἀσχετον καὶ καΟαρεΟον τῄ των ἐκτο προσθήκη καὶ τδ πρδ την απλότητα την Οεὶαν ὼ ἐφικτδν αφομοιωτικόν.

333,1 A (4) Ἀλλ' επειδὴ αὐΟι ἡ απλὴ καὶ « Iιολυποὶκιλο σοφία» καὶ τοὺ ασκεπεὶ ἀμφιέννυσι καὶ σκεὺη τινὰ διόωσι περιφέρειν αὐτοΐ, φέρε καὶ τὰ των ουρανὶων νόων ἱερὰ περιβλήματα καὶ ὀργανα κατὰ το ἡμΐν δυνατόν ἀναπτὺ ωμεν.

MVaQ N O PBW

44 ποὸ τὸ om Va || 49 τὸ om M 50 καθαρόν M Va || τη των : πάοη Sin || 51 ἀφομοιω; N XV (sed \>α deleto)

333,1 : πολυποὶχ. σοφ Eph. 3, 10 j 2 : σκεὺη cf. Ez. 9, I.

1. Dans les quatre paragraphes d'Ecd. *hier.* (IV, m, 5-8) consacrés aux Séraphins, à propos des fonctions du hiérarque, Denys, qui voit dans la multiplicité des visages et des pieds le signe d'un «éminent pouvoir contemplatif ı et d'un ' perpétuel mouvement », précise que les six ailes ne correspondent pas à un « nombre sacré » (obtenu, par exemple, comme le suggère Pachymèrr, *Paraphrase,* 496 b, en ajoutant à 1, source de toute numération, lo premier nombre pair, 2, et le premier impair, 3), mais signifient la possession simultanée do ‹ trois puissances intellectivos * symbolisées chacune par l'une des trois paires. Mais le thème essentiel reste celui de l'« anagogic : si les Séraphins * ont dos ailes partout », c'est parce qu'ils « possèdent au suprême degré lo pouvoir de s'élever vers ce qui existe vraiment » (481 a). Jean CiiRYSOSTOME songe davantage à leur fonction de messagers (Si l'on représente Gabriel en train de voler, ce n'est pai

symbolise la promptitude à s'élever, le céleste, ce qui
D ouvre accès vers le haut et, par l'ascension, le dépassement de toute bassesse), — que la légèreté des ailes indique qu'elles n'ont aucun penchant terrestre mais s'élèvent en toute pureté et sans poids vers les sommets [1], — la nudité [2] et les pieds déchaussés [3], qu'elles sont libérées, dégagées, sans relation, pures de toute addition extérieure et qu'elles s'assimilent autant qu'elles le peuvent à la Simplicité divine.

Vêtements et équipements.

(4) Mais puisque derechef la Sagesse simple et « mimic en ressources » [4] va jusqu h habiller ceux qui sont nus et jusqu'à les munir d'équipements, il faut bien que nous fassions aussi, autant que possible, l'exégèse des vêtements et instruments sacrés qui sont attribués aux esprits célestes.

que les Anges aient des ailes, mais « pour que tu saches qu'ils quittent les régions supérieure»... pour s'approcher de la nature humaine «, *Incomp.,* 111, 724 c-d, trad. Flacelièrc, p. 189-191). En *Is.,* XVIII, I, appliquées aux sauterelles, les « ailes » deviennent un symbole maléfique.

2. A propos des interprétations sloïco-cyniqucs de la nudité d'Ulysse (en présence de Nausicaa}, Buffièhe (/.es *mythes d'Homère,* p. 373-374) cite une homélie de saint Basile qui reprend la thèse païenne de la vertu comme seul vêtement de l'âme. Inspirateur de toute une imagerie mystique du « dépouillement n spirituel, Deny» fait de la nudité en tant que telle un symbole de pureté et une voie d'approche vers lo Dieu « sans modes ».

3. En *Gen.,* XVIII, 4 el XIX, 2, le bain de pieds des Anges symbolise. avec la nourriture que leur offrent Abraham et Lot, l'hospitalité duc au voyageur. Denys ne considère pas le lavement de pieds, avec son symbolisme propre, mais la simple dénudation.

4. Épithète attribuée à la Sagesse dans le verset *d'Eph.,* 111, 10, où saint Paul montre que, par l'Église, le Christ s'est fait connaître aux Principautés et aux Puissances. Nous conservons la traduction du P. Benoit dans la Bible de Jérusalem, mais, selon le contexte dionysicn, τ.υλνπο-κιλο pourrait bien signifier ici : x qui prend beaucoup d'aspects», «qui sc manifeste sous des figures très bigarrées ».

Την μέν γάρ φανήν έσΟήτα καί την πυρώδη σημαίνειν οίομαι το θεοειδέ κατά την πυρδ εικόνα καί το φωτιστικόν διά τά έν ούρανω λήξει , οπού το φω καί το καθόλου νοητώ έλλάμπον ή νοερώ έλλαμπόμενον, την δέ ιερατικήν το πρδ τά θεία καί μυστικά θεάματα προσαγωγικδν καί το τή όλη ζωή άφιερωμένον,

τά δέ ζώνα το τών γονίμων αύτών δυνάμεων φρουρητικδν καί το την συνάγωγον αύτών έξιν ει έαυτην ένιαίω συνεστράφΟαι καί κύκλω μετ εύκο-
B σμία τή άμεταπτώτω ταύτότητι περί έαυτήν συνελίσσεσΟαι,

MVaQ N O PBW

333,6 καί om Q (add Q) || 7 ante -υρώ add τον Va | καί sensu explicative sial cf. Blsss-Debr, 442, 0 = idquc || 9 νοητώ : flewç Sin I) post νοητώ add iîxtîv ή νοιρώ M || η : κα: v ad Pachym 353 c |i 11 aille μυστικά add τα VaQBv || 13 τά 81 om Q (add Q2) ll 13 δυνάμεων post «ρουρητικόν coll Ov | 14 το om W |add W I συναγωγήν O Γ ίαυτήν : αυτήν Bv | 15 μετ' ευκολία MVa || 16 τή αμεταχτώτου Va || ίαυτή Va (sed v sscr)

G : cf. ad 141, 18 adde Apoc 9, 17 ; Is 63, 1 | 10 : itoat. cf. Dan. 7. 9 (= ?:ίρ:6ολή) similiter Ez. 10, 6 (= 9, 2; || 12 : ζώνα cf. Ez. 9, 2; Dan. 10,5; Apoc 15,6

1. *f.uc.,* XXIV, 4 1« ... doux hommes leur apparurent en vêtements éblouissants »|. Stiglrnayr renvoie à î, 27, uù il s'agit plutôt do Yahvé (ou de sa «Gloire») que d'un Ange («...il semblait entouré de feu depuis ce qui paraissait être ses reins, cl, au-dessous, je vis quelque chose comme du feu»),

2. L'homme s vêtu de lin » qui apparaît à Daniel après une pénitence de trois semaines (Dqn., X, 5-6) porte, d'après la traduction

Car la robe lumineuse et incandescente 1 signifie, je crois, la déiformitc que figure le feu cl le pouvoir illuminant lié à la résidence qui leur est échue dans le ciel, lieu de la lumière et de sa diffusion pleinement intelligible ou de sa réception pleinement intelligente, — la robe pontificale 2, qu'ils s'approchent des réalités divines et des spectacles secrets et y consacrent leur vie entière, — les ceintures 3, qu'ils veillent sur leurs puissances fécondantes et possèdent un habitus rassembleur qui leur permet de se retourner sur eux-mêmes pour s'unifier et de s'enrouler dans un cercle harmonieux tout autour d'eux-mèmes dans une indéfectible

des Septante, une « baddis :·, c'est-à-dire, selon Jean Ciirysostomf. *(Incompr.,* III, 722 d), une χsainte étole * Plusieurs do» traits de cet important messager seront repris dans *Apoc.,* T, 14-15 cl II, 18, pour représenter le * Fils do l'Homme». — Denys attribue cette même étole au Vendangeur d'/snïe, LXI1I, 1 et au scribe d'jÉ's., IX, 2 (que les Septante décrivent vêtu d'un « manteau tombant jusqu'aux pieds »). H ne parle ni des vieillards « vêtus de robes blanches avec des couronnes d'or sur la tête n ni des Anges aux « robes de lin pur, éblouissantes » d'/lpoc., IV, 4 et XV, ‹5. Sur le, symbolisme de l'ëtolo, *vide, supra,* p. 126, n. 1 ot 4. et p. 127, n. 2. Renvoyant au *Ps.* XCIII, 1 : («Yahvé régne, vêtu de majesté... n), Adrien interprétera les vêtements divins, comme la manifestation du Dieu secourable 12831).

3. K's., IX, 2 (›; ... portant â la ceinture une écritoiro de scribe n) ; *Dan.,* X, 5 («...Les reins ceints d'or pur») ; *Apoc.,* XV, 6 (« des robes serrées à la poitrine par des ceintures d'or m). L'image s'applique, en /.t., XI, 5, mais de façon plus symbolique encore, au a rejeton sorti du tronc de Jessé » (« Justice est le pagne de ses reins, et Lovante la ceinture de ses hanches»), — Pour Proclus,la ceinture de Rhéa symbolise la puissance génétique (Jn *Hemp.,* éd. Kroll, I, 137). Avec toute la tradition chrétienne *{cf.* la prière que récite, avant la messe romaine, l'officiant qui ceint le cordon sacerdotal), Denys y voit au contraire un signe de chasteté, mais en même temps le symbole de cette « révolution » que représentent par leur nom même les « roues » décrites en ïi'ζ., X, 2-6 *(vide infra,* 9, 337 d).

(5) τά δέ αὐ ράβδου τδ βασιλικόν καί ἡγεμονικδν καί εὐΟεία τά πάντα περαΐνον, τά δέ δέρατα καί τοὐ πελάζει τδ τών ἀνομοίων διαιρετικόν καί τδ τών διακριτικών δυνάμεων οξὐ καί ενεργέ καί δραστήριον, τά δέ γεωμετρικά καί τεκτονικά σκεὐη το Οεμε-

MVaQ N O PBW

18 λI : om Va ευ M ‖ 19 post καὶ add ευθὑ χατὰ παν (vel πἀντων) καὶ Sin ‖ ευθέα PB ευθέω Sin εὐ0ία coni Jahn, ad Plato leg 716 a (Dionysiaca Allona-l.pz 1889 ad Joe.) Sed compresse dictum pro « ornnia dispensare, ul recta eveniant ». ‖ 20 πιλὑχα MVaQ ‖ 23 τεκτογονικά B

18; Cf. Ind 6,21 ‖ 20 : πελέκι; cf. Ez. 9, 2 ‖ 23 : Cf. Zach. 2, 5; Amos 7, 7 ; Ex. 40, 3 ; 47, 3 ; Apoc. 21, 15.

1. Jug., VI, 21 (* Alors l'Ange de Yahvé étendit l'extrémité de la verge qu'il tenait à la main x). Stiglmayr renvoie à *Éz.9* XIX, 11, où il n'est aucunement question d'un bâton porte par un Ange, mais, dans la seconde partie de la «complainte sur les princes d'Israël», de la Vigne féconde « qui produisit un rameau puissant » (Les Septante usent ici du mémo mot, ράί'δυ , qui désigne la verge remise à Moïse en signe de commandemeut, *Ex..* IV, 17). En *ï$.,* X, 5, le «bâton» de la «colère » divine est, dans un tout autre sons, le roi d'Assyrie, Assour (c/. *ibid.,* verset 24 : « Assour qui te frappe de la matraque et lève le bâton contre toi y). Mais à son tour l'instrument de la vengeance divine sera frappé par le fouet de Yahvé et le Seigneur alors retrouvera le geste qu'il eut contre les Égyptiens « lorsqu'il étendit son bâton contre la mer » (verset 26), en sorte que les deux sens (commandement cl vengeance) peuvent sc trouver unis. En *Is.*, XI, t, la « parole n du Messie est comparée au n bâton qui frappe le violent n.

2. *II Macc..* V, 1-3 |o Pendant près de quarante jours apparurent, courant dans les airs, des cavaliers..., des agitations de boucliers, des forets de piques, des épées tirées hors du fourreau, des traits volants, un éclat fulgurant d'armures d'or et des cuirasses de tout modèle x). Les personnages mystérieux qui manient ccs armes sont-ils des Anges ? Ne figurent-ils pas plutôt, comme ces êtres a barbares

B mêmeté, — (5) les verges indiquent, je crois, leur caractère royal et souverain et qu'ils mènent droitement toutes leurs entreprises à leur terme x, — les lances 2 et les haches s, qu'ils discernent ce qui est dissemblable et que leurs puissances séparatrices sont vives, fortes et efficaces, — leurs équipements d'arpenteurs et de constructeurs \

et impitoyables » qui arrivent c des pays du nord », ayant en mains « arc et javelots & (Jér., VI, 22-23), les instruments de la vengeance divino? Renvoyant à Pi. CXX, 4 |« les flèches aiguës du guerrier»), Adrien pensera que glaives et traits signifient toujours les châtiments de Dieu (Zsag., 1291 c). En XLIX, 2, Je Messie est appelé cependant l'épcc et la flèche de Yahvé. — Pour les anciens scoliastes d'Homère, la lance d'Athèna symbolisait le rai{sonnenient correct, capable par sa vigueur de frapper l'indiscipliné d'après Buffière, op. cît., p. 288).

3. En *Is.t* X, 15, la hache est évidemment un instrument de destruction plutôt qu'un symbole de discernement (« Fanfaronne-t-elle, la hache, contre celui qui la brandit ? la scie, contre quila manie ? »). Bien que Denys ait assimilé à des haches (oit/e *supra9* VI11. 2, 241 b, p. 126) les terribles outils que portent les «six hommes n d'Z?z., IX, 2 et avec lesquels ils ont mission de frapper «sans pitiéo, il semble oublier ici le rôle destructeur de ces instruments. Éliminant de son exégèse les éléments apocalyptiques, ne faisant par conséquent aucune mention des moyens par lesquels les Anges châtient les hommes (par ex., les faucilles, les fléaux, les pierres, les chaînes qui apparaissent en *Apoc.,* XIV, 16-17 ; XV, 1-5; XVI111, 21 ; XX, 9), il ne considère, tout au long de ce chapitre XV |à l'exception du bref passage qu'on va lire en 333 c), que le rapport contemplatif des Anges à la lumière divine, non point leur rôle spécifique de messagers de Dieu auprès des hommes et d'exécuteurs de ses hautes œuvres. Ici encore la prépondérance do l'éternel sur l'historique est un trait essentiel de l'angclologic dionysienne.

4. *Zach.t* I, 5 (« 11 y avait un homme dans la main de qui était un cordeau pour mesurer ». Cet homme est chargé de préparer la restauration de Jérusalem) ; Zvz., XL, 3 (« 11 avait dans la main un cordeau de lin et une canne à mesurer ». Il s'agit encore d'une reconstruction du temple, mais dans une perspective plus cschatologique) ; *Apoc.,* XXI, 15 {« Celui qui me parlait tenait un roseau gradué, en or, pour mesurer la ville... ». Cette fois-ci, il s'agit expressément de la Jérusalem céleste).

λιωτικδν και οϊχοδομητικον και τελειωτικόν και οσα άλλα τή άναγωγοϋ καί έπιστρεπτική έστι των δευτέρων προνοία.

C Εστι δέ δτε καί των ει ήμα θεοκρισιών έστι σύμβολα τά πλαττόμενα των *άγιων* αγγέλων όργανα, των μέν δηλούντων έπανορύωτιζήν παιδείαν ή τιμωρόν δικαιοσύνην, των δέ περιστάσεω έ/^ευΘεριαν ή παιδεία τέλο ή προτέρα εύπαθεια έπανάληύιν ή προσθήκην έτέρων δωρεών, μικρών ή μεγάλων, αισθητών ή νοητών, καί ολω ούκ άν άπορήσειεν ό διορατικό νοί οϊζείω άρμόσαι τοϊ άφανέσι τα φαινόμενα.

(6i Το δέ καί ανέμου αύτού όνομάζεσθαι τήν ό εΐαν αύτών εμφαίνει καί έπί πάντα σχεδόν άχρόνω διή-
D κουσαν πτήσιν καί τήν άνωθεν επί τά κάτω καί

MVaQ N O PBW

24 οικοδομικόν M 1| an le τιλιιωτικόν add τό QPv || 28 π^αττομίνα MVa If 30 τιααψιαν B || πεοιστάσέων Qv | 31 ῆαιδί M | «itaûtwrç Sin || 32 ίπανάληαγΓ/ M || 34 (ψαρμοσαι W (37 κ«: om Sin || 38 πτήσιν OB : χίνησιν W1 ποίησιν cett || καί αύΟι — χάτο» om M

36 : Cf. Zach. 6, 5 ; Ez. I, 4 ; 3. 14 al. ; Dan. 7, 2; Ps. 103,4 ; Hebr. 1, 7.

1. *Amos,* VII, 7-9 (a Un homme $e tenait près d'un mur, un niveau de plomb à la main... Et k Seigneur me dit : Je vais passer au niveau mon peuple Israël, je ne lui pardonnerai plus désormais »).

2. P.ç. CIV, 3 (·: [Yahvé], toi qui marches sur les Vents ailés...»). Le caractère angélophanique des Vents (qui sont ici personnifiés à la façon des Trônes) est beaucoup plus improbable dans la vision des Chars qui, selon *Zach.,* VI, 5, « s'avancent en direction des quatre vents du ciel» (c/. *Dan.t* VU. 2 : e Les quatre vents du ciel soulevaient la grande mer») et dans la description des «quatre Anges» qui «retiennent les quatre vents de la terre» *(Apoc.,* VI, 1). Eû

qu'ils fondent, édifient et achèvent, ainsi que toutes les autres fonctions qu'ils exercent afin d'élever et de convertir providentiellement leurs inférieurs.

C Il advient aussi que les instruments avec lesquels on figure les saints Anges symbolisent les jugements de Dieu à notre égard, les uns indiquant une correction éducatrice ou un châtiment mérité ', les autres la liberté succédant à l'épreuve, le terme de la leçon, le retour à l'ancienne félicité ou la grâce de nouveaux dons, petits ou grands, sensibles ou intelligibles, et, en somme, un esprit perspicace ne saurait être en peine pour accommoder comme il faut les apparences aux réalités invisibles.

Les Vents et les Nuées.

Quant au nom de Vents qu'on leur donne 2, il manifeste leur promptitude et leur souille qui se répand par-

I) tout de façon presque instantanée ', et le mouvement qui

I Hcg., XIX, 12, c'est à travers une » brise » (mais le grec αυρχ, dont usent les Septante, est souvent synonyme d'avtpof) que Yahvé apparaît à Élie *{cf. Div. nom.,* 1,6,596 b). Dans l'flymneà Vâta *[Rg-Veda,* X, 168, in Renou, *Poésie religieuse,* p. 35), le Vent, qui « marche selon sa libre volonté » est à la fois le « roi o et le « germe » de l'« univers» (vide *infra,* p. 181, η. 1). Chez Pindare *{Pylii.,* IV, 194 sq.), Γ «essor rapide des flots et des vents» était intimement associe, dans une même évocation, an «Père des Ouranides, celui qui lance la foudre, Zeus».

3. *P$.* CIV, 4 |›: Toi qui fais de tes Anges des Souffles », d'après les Septante, dont la construction implique que sviô|jwr:x soit attribut ἀ'ἀγγiλου et non sujet) ; *Dan.,* XIV, 36 («L'Ange du Seigneur... le posa sur le bord de la fosse dans l'impétuosité de son souffle ». Ici il s'agit plutôt du souffle de l'Ange que d'un Ange-Souffle) ; *Éz.,* I, 4 (o Je regardai ; c'était un vent de tempête, soufflant du nord ». Ce vent annonce un nuage, puis un éclair ; il en sort « quelque chose de brillant s au cœur de quoi apparaissent les Chérubins, mais il ne semble pas que le souffle lui-même soit une personnification angélique).— T.e plus souvent le terme I Ivsvua désigne chez Dcnys le Saint-Esprit, soit, très explicitement distingué du Père et du Fils, soit sous la forme plus indéterminée d'« Esprit théarchique» *(Div. nom.,* 11, 1, 3 et 6, 637 a, 640 c. 644 c, **XIII**, 3, 980 h ; *Mysl. th.,* **I1I**, 1033 a ; *Eccl. hier., passim ; Epist.,* VIII, 2, 1092 a). Dans la *Lettre IX* (1,

αὐθι ἐκ των κάτω προ το ἀναντε διαπορθμευτικὴν κίνησιν τὴν ἀνατείνουσαν μὲν τὰ δεύτερα προ το ὑπέρτερον ὑψο , κινοὺσαν οἑ τὰ πρῶτα προ κοινω-νικὴν και προνοητικὴν των ὑφειμένων πρόοδον. Εἰ-ποι δ' ἀν τι τὴν του αεριου πνεὐματο ἀνεμιαίαν
;36,1 α **ἐπωνυμίαν και το θεοειδὲ των οὐρανίων νόων ἐμφαί-νειν. Ἔχει γὰρ καί τοΟτο θεαρχικὴ ἐνεργεία εικόνα καί τὐπον (ὡ ἐν τὴ συμβολικὴ θεολογία κατὰ τὴν τε-τράστοιχον ἀνακάθαρσιν ἡμῖν διά πλειόνων ἀποδέ-δεικται) κατὰ το τὴ φὐσεω κινητικόν καί ζωογόνον καί τὴν ὀξεῖαν καί ἀκράτητον χὼρησιν καί τὴν ἀγνωστον ἡμϊν καί αὀρατον κρυφιότητα των κινητι-κὼν αρχὼν καί αποπερατὼσεων. « Οὐ γάρ οἰδα » φησί « πόθεν ἐρχεται καί ποΟ ὑπάγει ».**

'Αλλά καί νεφέλη αὐτοϊ ιδέαν ἡ θεολογία περι-

MVaQ N O PBW

41 &χίρτιρον : om O *teip* αὐτὼν Sin
336,1 νόων om M || 2 και om MVaOPv | 4 τετράστιχον Sin]| χά-Οχοσιν M II ἡρΐν : om M mile ἀναχάΟαρσιν coll ν |[6 ὀξεΐαν : supra -c<- add ϊ B Η 8 καί : ἡ Sin

3.36,8 : Jo. 3, 8. || 10 : νεφέλη cf. Ex. 1, 4 ; 10, 3 eq. ; Act. 1,9; Apoc 10t 1.

1104 c), le « souffle sortant du cœur » désigne symboliquement ΓΕη-gendremont du Verbe ; un peu plus loin le même termo s'applique à Γ« esprit des justes » (5, 1112 d) ; dans la *Lettre VIII* (2, 1092 a), il est question de l'« esprit de douceur et de bonté », sans qu'il soit précisé s'il s'agit du Saint-Esprit. — Renvoyant quelque part λ *Hcbr.,* IV, 12 (où la Parole de Dieu est dite pénétrer c jusqu'au point do division entre l'àmo et l'esprit»), Denys semble admettre pour sa part, niais sans aucune précision, la distinction entre la ψνχη pla-tonicienne et Ιο πνιομα paulinien *{Div. nom.,* IX, 3, 912 a). Gomme u nom divin », le ο souille » ligure dans une liste de métaphores natu-ralistes, avec le soleil, la rosée, la nuée, le roc, etc. *nom.,* I, 6f

les fait passer de haut en bas et ensuite de bas en haut, élevant les essences de second rang vers le sommet le plus élevé et poussant les essences de premier ordre à s'approcher de leurs inférieures pour entrer en communion avec elles en exerçant leur Providence sur elles. On pourrait
j»A dire encore que le nom de Vent attribué à l'esprit, aérien manifeste la deiformité des esprits célestes. Car il contient aussi une image et une marque de l'opération théarchiquo (comme nous l'avons montré plus longuement dans la *Théologie symbolique* en éclairant la signification des quatre éléments), selon qu'il signifie une nature motrice et vivifiante, la promptitude indomptable d'une marche en avant el le secret, inconnaissable et invisible, des origines et des termes de son mouvement, car *tu ne sais,* est-il dit, *ni d'où il vient ni où il va* .[1]

Mais la Parole de Dieu les décrit également comme

596 c), mais, dans la *Théologie mystique* (V, 1048 a), Denys précise que la Théarchie transcende le *r.vtiua,* en quelque sens humain quo nous le puissions prendre. — Bien que l'Esprit qui plane sur les eaux au second verset de la *Genèse* soit assurément bien autre chose qu'un Ange, le moine Adrien admettra, dans son *Isagogè* (1295 b-c), que ce terme peut désigner, non seulement les Messagers de Dieu, mais sa prévoyance, sa grace, sa voix, etc. Eu fait, au sens de la ΠΉ hébraïque, les commentateurs ont joint tous ceux du nveujxa stoïcien. — Sur la relation ent.ro e vent », a souffle » et « Amo », c/. Porphyre, *Antre des nymphes^* éd., Nauck, XXV, p. 73. Aristote rapportait *Deanim.,* I, 5, 410 b| que, d'apres les Orphiques, venant du dehors et r. portée sur l'aile des vents », l'âme s'introduit dans le corps, soit à chaque inspiration, comme Je suggère le texte, soit au moment de la naissance de l'homme, scion l'interprétation de TnÉmtstius (éd. Heinze, p. 35). Ainsi Porphyre expliquo-t-il que, pour Homère, le Borée, qui est un vent froid, puisse, en soufflant sur Sarpedon, le ranimer, cependant que le Notos, vont chaud, dissocie les âmes du corps (Buffirre, *Les mythes d'Homère,* p. 455).

1. Le très célèbre verset de *Jo.t* III, 8, où il faut successivement rendre ἀνευρα par deux tonnes différents («Le souffle souffle (το πν<δ-$ια... πνεϊ] où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va ; ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit d), joue très évidemment sur les deux sens du terme. Dans l'hymne védique au

πλάττει σημαίνουσα διά τούτου τοὺ ιερού νοα τοO μέν κρὺφιου φωτό ὑπερκοσμίω άποπληρου-μένου , την πρωτοφανή δέ φωτοφάνειαν άνεκ-πομπεύτω είσδεχομένου και ταύτην άφOδνω ει τά δεύτερα δευτεροφανώ και άναλόγω διαπορθ-
B μεὐοντα και μην οτι τό γόνιμον αὐτοϊ και ζωοποιόν και αυξητικόν και τελειωτικόν ενυπάρχει κατά την νοητήν όμ^ροτοκίαν την τόν έκδόχιον κόλπον πια-λέοι ὐετοϊ έπί ζωτικά ώδϊνα έκκαλουμένην.

MVaQ N O PBW

11 τούτου W (τού om), sed corr m rec in mg | 12 ὕπιρζοσριω : om Q -tou Va || άποπληλουμένου : ὑπιρπλχρουμίνου MVaQ {corr in nig Q2| I 13 πρωτο^αή ΘPBW zptuzsçavcî M (cf. 272, 41 ; 285, 12; 301,33 ;) J QNBW Sin υ ν : πρωτοφάνΓ.σν MVa OPv || 15 διότιρα om M d 16 διακορΙρίοντα M |j 17 αυξητικά;; inter -η el τικον rasura 3 lilt. N Il υπάρχα N {in mg add i·/) W | 18 νοητην: νοην M | τον : τών B Il ἰχδόχιιον QNOv || 19 taτοΐ N

dieu VAta (foc. cif.}, on trouve, appliquées au Veut, des formules presque littéralement identiques (« S'avançant par les routes de l'espace, jamais il ne repose un seul jour. L'ami des eaux, le premicr-né, le possesseur de l'ordre, où donc a-t-il pris naissance» d'où est-il venu ?... On entend sa rumeur, on ne voit pas sa forme... »|.

1. *Apoc.,* X, 3 |« Je vis ensuite un autre Ange, puissant, descendre du Ciel enveloppé d'une nuée...»). Dans les autres textes scripturaires, ou bien les Nuées sont le e char 0 de Dieu et à ce titre peuvent être, comme les Trônes, assimilées à des Anges (Ps. CIV, 3 ; *Dan.,* VII, 13 ; *Apoc.t* I, 7), on bien Dieu, qui est lui-même appelé a Nuage » en /s., IV, 5» tantôt chevauche 0 un léger ñuage pour s'avancer vers ΓÉgypte XIX, 1), tantôt s'enveloppe dans la Nuée qui est le signe de sa presence *{Ex.,* XXXIII, 9; JVum., XII, 5; *Ps.* XVIIl, 12 ; XCIX, 7). Scion GhAgojiœ de Nysse (Vûa *Moysi,*

des Nuées signifiant ainsi que les saints esprits sont supra-inondaineinent comblés de la lumière secrète et qu'ayant reçu avec modestie, par une première illumination, la première manifestation de la lumière, ils la transmettent sans envie, dans leur éclat second, aux esprits de second rang, proportionnellement à leurs apti-
B tudes, — et assurément aussi qu'ils possèdent la fécondité, qu'ils donnent la vie aux êtres, favorisent et achèvent leur croissance en produisant celte pluie intelligible qui, par ses averses fécondantes, appelle le sein qui l'accueille à de vivantes parturitions.[2]

11,119-121,361 a-b), de cettc Nuée, où <86 manifeste la nature transcendante selon la capacité de celui qui reçoit la manifestation », ou a pu dire, «A juste titre», qu'elle est «la grâce du Saint-Esprit». «Je guide qui dirige les justes vers le salut». Cette exégèse vient d'Origcnc et se trouve chez plusieurs autres Pères *(cf.* la trad. Daniélou, p. 66, n. 3). Elle n'a aucune place chez Denys, qui ne relient la nuée que comme angélophanie et symbole de pluie féconde. — 'T-Jtvnvrji («qui réside au plus haut des nuées x) était chez Pindare *(Olytnp.,* III, 17} l'épithète de Zens Sôtcr. Elle est appliquée à Dieu par le poète chrétien du vi® siècle, Nonnos de I'annopolis (/n ·/<>., éd. Schaindler, 1881, XV, 34).

2. *Job,* XXXVI, 27-31 (où il ne s'agit aucunement d'Anges, mais du Dieu bienfaisant qui règle le cours des saisons et provoque les pluies au moment opportun : « C'est Lui qui retient les gouttes d'eau, pulvérise la pluie en brouillard. Ou bien les nuages la déversent, la font ruisseler sur la foule humaine. Par eux II sustenta les peuples, leur donne la nourriture en abondance ». *Cf. Amos,* V, 8 : » 11 appelle les eaux de la mer et les répand sur la face de la terre »). Dans d'autres textes la pluie est celle du Déluge qui « bouleverse la terre » *(Job,* XII, 15) et fait séjourner les eaux sur les montagnes (P$. CIV, 6). En *Is.,* XXX, 30, elle est un instrument de la vengeance divine (« Yahvé fera entendre sa voix majestueuse et montrera son bras qui s'abat, dans l'ardeur de sa colère, au sein d'un feu dévorant, d'un ouragan de pluie et de grêle»). Comme on pouvait s'y attendre, Dcnys ne retient d'elle que scs bienfaits.

(7) Εἰ οἐ καὶ χαλκοΟ καὶ ἠλέκτρου καὶ λίθων πολυχρωμάτων εἰδο ἡ θεολογία ται οὐρανίαι οὐσίαι περιτίΟησι, τδ μὲν ἤλεκτρον ὡ χρυσοειδὲ ἅμα καὶ ἀργυροειδὲ ἐμφαίνει τὴν ἀσηπτον ὡ ἐν χρυσω καὶ ἀδάπανον καὶ ἀμείωτον καὶ ἀχραντον διαὐγειαν καὶ τὴν φανὴν ὡ ἐν ἀργὐρφ καὶ φωτοειόἡ καὶ ουρανίαν αἰγλην,

C τφ δὲ χαλκω κατὰ τοὐ ἀποδοΟέντα λόγου ἡ τδ πυρῶδε ἡ τδ χρυσοειδὲ ἀπονεμητέον,

MVaQ N O PBW

20 ιi: η M !| καὶ λίθων πολυ/ρ. : συν λἰθο:; πολυχ^ωαάτοι; Sift || 24 καὶ ἀδάπανον om Sin || 27 λόγου; om Q (add Qa in mg)

20 : χαλκοὐ cf. Ez. 1,7; 40. 3 ; Dan. 10. 6 || ἠλέκτρου cf- Ez. 1,4, 27 ; 8, 2. I λἰθων cf. Ez. 1, 26; 10, 1, 9 ; Apoc. 4, 6.

1. /iz., XL, 3 cl VIII, 2 (k Il y avait un homme dont l'aspect ressemblait à celui do l'airain o). *Cf.* les textes de *Dan.,* X, 5-8etd'/i'z., I, 5-10, cites ci-dessus, p. 173, n. 2. *Cf.* aussi *Zach.,* VI, 1, où les chars sortent d'entre des ‡ montagnes d'airain » (personnages sacrés de la mythologie assyro-babylonicnne; *cf.* l'IIymnc a Samas, le dieu-soleil : «Quand tu sors de la grando montagne, la montagne de la source,... quand tu sors du Dul-Azag où sont fixes les destins, quand tu sors du fondement du ciel ou se réunissent le ciel et la terre... », Duorme, *loc. cif.t* p. 55). En *Apoc., I,* 15 les pieds du « Fils de ('Homme » sont « pareils à du bronze précieux qu'on aurait, purifié au creuset ». — En sens inverse, le bronze est parfois symbole de dureté (/$., XLVIII, 4 : «... Ton cou est une barre de fer, ton front est du bronze »).

2. *Éz.,* T, 4 « ... quelque chose de brillant commo le vermeil... »› VIII, 2 («quelque chose comme une lueur, comme du vermeil »). Il s'agit de Yahvé lui-même, mais qui a pris la forme do son « Ange — Dans *VÉpopée de Gilgamesh* (éd. Contenait» 1939, p. 105-106)» la déesse Ishtar promot au héros un char dont certaines parties «seront d'or et d'argent mélangés». On retrouve cet alliage dans la terre idéale décrite par Platon dans le *Phédon* (110 b sq.)

3. *Ez.,* I, 26 (« une pierre do saphir en formo de trône»), X, 1 et 9 (x les roues avaient l'éclat du chrysolithe «). En *Apoc.,* XXI,

Les pierres

(7) Si la Parole de Dieu représente encore les essences célestes sous les especes de l'airain [1], du vermeil [2] et des pierres multicolores [3], c'est que le vermeil, unissant en lui la double apparence de l'or et de l'argent, manifeste la pureté incorruptible, inépuisable, indéfectible et intangible de l'or, et en même temps l'éclat brillant, lumineux

G et céleste de l'argent, — c'est qu'à l'airain, pour les raisons déjà données [4], il faut attribuer soit la figure du

18-20, la Jérusalem future a ses assises « rehaussées de jaspe, de saphir, do chalcédoinc, d'émeraude, de sardoine, de cornaline, de chrysolithe, do bérylo, do topaze, do chrysoprase, de hyacintho et d'améthyste ». A la rigueur on peut y voir dos Anges, encore que la division duodécimale qui régne dans toute la description (à partir des tribus d'Israël) s'adapte mal aux méthodes dionysiennes de tripartition. En *Apoc.,* IV, 3, Dieu lui-même est comparé à une « vision de jaspe vert ou de cornaline », son arc-en-ciel étant « comme uno vision d'émeraude ». Appliquée à la prostituée de Babylone, les mêmes symboles prennent un sens maléfique (« La femme revêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierreries et de perles », *Apoc.,* XVII, 4). — Les dieux égyptiens étaient souvent décrits, avec des « membres d'or» et des « cheveux en lapis-lazuli» *(cf.* G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens,* 1949, p. S7-88). Jointe au rubis, cette pierre se retrouve dans la description du char de Gilgamesh et do l'Arbre do Vie assyro-babylonicn *(Épopée,* p. 105-126).

4. Le renvoi ici ne peut concerner que la prétendue (ou perdue) *Théologie symbolique.* Dans scs *Allégories homériques,* le rhéteur Héraclite (au premier siècle de notre ère) faisait des quatre matériaux dont use Héphaistos pour forger l'armure d'Achille le symbole des quatre éléments, l'or et l'argent signifiant le feu et l'air (ce qui identifierait le vermeil dionysien au πνεῦμα stoïcien), le bronze et l'étain, l'eau et la terre (éd. Oclmann, Leipzig, 1910, XLIII, p. 65). Sur le bouclier du héros, les deux plaques d'airain correspondent aux pôles arctique et antarctique, car, symbole de l'eau, ce « métal froid » l'est aussi de la glace. Pour Denys, tout au contraire, l'airain évoque le feu, et, en raison probablement de cette même liaison constante entre l'or et le feu qu'indique aussi l'exégète d'Homère (loc. cit., XLI, p. 74), il s'identifie de façon assez mystérieuse à l'or lui-même.

τά δέ των λίθων πολυχρωμάτου ιδέα έμφαίνειν οίητέον ή ώ λεύκά τδ φωτοειδέ ή ώ έρυΟρά τδ πυρώδε ή ώ ξανΟά τδ χρυσοειδέ ή ώ γλοερά το νεανικόν και άκμαΓον, και καθ' έκαστον είδο εύρήσει αναγωγικήν των τυπωτικών εικόνων άνακάΟαρσιν.

Ἀλλ' επειδή ταΰτα κατά δύναμιν ήμίν αρκούντω εἴρήσΟαι νομίζω, μετιτέον έπι τήν ιεράν άνάπτυζίν τή των ουρανίων νόων ϊεροτύπου Οηρομορφία.

D (8) Και τήν μέν λέοντο μορφήν έμφαίνειν οιητέον τδ

MVaQ N O PBW

30 η ώ το πσρώδε om MVa | 31 πυρω::δί B |} ή all: zac Sin ‖ 32 χλωοα O | 33 VaQBW : τυπικών MNOPv (cf. 340,20) ‖ 35 ήμίν om W I 37 Οητιομο φια NOPW2 ‖ 38 χαι την μl·ζ λέοντο μορφήν : λέοντα γαρ MVa | post μορφήν add λέοντα Q (sed expunx.)

38 : Cf. Ez. i. 10; Apoc. 4, 7.

1. Chez Pindare, le blanc était le symbole même de la lumière (J. Duchemin, *op. cit.,* p. 199. *Cf.,* p. 114, les renvois aux usages religieux des peuples archaïques, tels que le sacrifice du coq blanc, le trône de marbre blanc, la toison blanche, etc.). Le jaune et le rouge, associés, comme l'or lui-même, à l'éclat lumineux (et à la pureté) paraissent interchangeables chez les poètes grecs comme dans un grand nombre du traditions primitives *(ibid.,* p. 196 sq.J ; mais, si le rouge signifie souvent le fou, il symbolise aussi le sang (que paraît ignorer Denys). *Cf.* Mircea El)ai>e, *Traité d'histoire des religions,* 1949, p. 136 sq. — Le thème des couleurs sc retrouve plus loin à propos des chevaux *(vide infra,* p. 187).

2. *Cz.t* T, 10 («Tous les quatre avaient une apparence de lion à droite», ce qui suggère une division du corps selon un axo longitudinal et correspond mal à la représentation des Cheroub à corps léonin sur pattes de bovidé); X» 14 H Et chacun avait quatre faces, la face du premier était la face du Chérubin, la face du second une face humaine, la troisième une face de lion et la quatrième une face d'aigle n, texte obscur, d'ailleurs absent du grec, et qui décrit, soit quatre types différents d'animaux, comme chez *Daniel,* soit, selon

feu soit celle de l'or. — et, quant, aux images multicolores des pierres, il faut penser qu'elles symbolisent, si elles sont blanches, la figure de la lumière, rouges celle du feu, jaunes celles de l'or », vertes la jeunesse et la fleur de l'âme, et pour chaque forme tu trouveras des images symboliques capables d'élever l'esprit.

Les images animales. Mais comme j'ai, me semble-t-il, dans la mesure de mes moyens, suffisamment parlé de ces choses, il faut passer à l'exégèse sacrée des figures de hôtes sauvages qui symbolisent saintement les esprits célestes.

D (8) En ce qui concerne la forme du lion 2, on doit pen-

l'indication du verset 21, des êtres à quatre faces) ; *Apoc.,* IV, 7 (« Le premier être est comme un lion»). En *Dan.,* VII, 4 (« La première bête était pareille à un lion avec des ailes d'aigle»), il ne s'agit plus d'Angos, mais de l'empire babylonien, symbolisé par un Chéroub païen. Les rugissements du lion évoquent parfois « la terre de détresse et d'angoisse» (*Is.*, XXX, 6), mais *Apoc.,* X, 3 ne craint, pas de leur assimiler la « puissante clameur » de l'Ange. Yahvé lui-même, quand il « descend guerroyer sur le mont Sion », « gronde sur sa proie comme un lion» (*Is.*, XXXI, 4). Chez les Assyro-babyloniens, la tête de lion symbolise le dieu Nergal, lequel ne régnait, pas seulement sur les morts, mais présidait à la guerre et à la chasse (Dhorme, *Rel. ass.-bab.,* p.77). Même lorsque l'image s'applique à Dieu (« plus imposant que le lion qui lacère les courageux») ou à Israël *(Éz.,* XIX, 2-7 : « Qui était ta mère ? Une lionne parmi des lions ; couchée parmi les lionceaux, elle nourrissait ses petits. Elle éleva un de ses petits ; il devint un jeune lion, il apprit à déchirer sa proie, il dévora des hommes... Elle prit un de ses petits, en fit un jeune lion. Il put aller et venir parmi les lions,... le pays et ses habitants furent épouvantés au bruit de son rugissement »), elle évoque toujours des images de lutte violente. Dans les Psaumes LVII, 5 (« Je suis couchée au milieu des lions qui dévorent les fils des hommes...») et LVIII, 7 (« O Dieu, dans leur bouche brise leurs dents, cerase les crocs des lionceaux, Yahvé! »), elle désigne les ennemis de l'homme et les juges corrompus. — Sur la relation entre le feu et l'image du lion dans les mythologies indienne (le « narasinghavatara») et iranienne (figures anthropoléonines de Mithra), *cf.* le vieil ouvrage de Creuzer-Guigniault, *Religions de l'Antiquité,* Paris, 1825. I, 1, p. 185 sq., 369 sq.,375 sq. Dans les *Allégories homériques* du rhéteur Héraclite (chap. LXV,

ἡγεαονικδν και ὁωααλἐον και ἀδαμαστον καί τδ προ τὴν κρυφιότητα τὴ ἀφΟέγαονο Οεαρχία οση δύναμι ἀφομοίωτικδν τὴ τῶν νοερῶν ιχνῶν περικαλύψει και τὴ μυστικῶ ἀνεκπομπεύτω περιστολὴ τὴ κατά Οείαν ελλαμψιν επ' αὐτὴν ἀνατατικὴ πο-

337,1 λ **ρεία , τὴν οἐ τοΟ βοδ τδ ἰσχυρδν και ἀκμαϊον και τοὺ νοεροὺ αὐλακα ἀνευρῦνον ει ὑποοοχὴν τῶν ουρανίων και γονιμοποιῶν δμορων, καί τά κέρατα τδ φρουρητικδν καί ἀκράτητον,**

MVaQ N O PBW

39 ρ'.ομαλαιον VaB || 40 κρυφιότητα ἀφ&ίγμΛνα τὴ 0. Sin || δση : ὡ ἡ Va I) 41 αφομο:ωματ<κον N || 42 τὴ : τὴ M | ἀν:κπομπεύτω MVa QN H 43 Οείαν : τὴν υπέρ αυτοὺ Sin | *Iπ* αυτὴν oin Q
337,1 τῶν βοῶν Sin || τά νο<ρά O | 3 γονοποιῶν Q ,| τά κέρατα om MVa y 4 post ἀκράτητον add ελεύθερον Sin

41 sq. : ιχνῶν περιχαλ. cf. Ps. 76, 20.
337, l : βοο cf. Ez. 1, 10; Apoc. 4, 7.

p. 85), la métamorphose do Prntée on lion symbolise lo fou-éther (même interpretation chez Eustache, *Coni, sur l' Iliade,* Leipzig, 1827, p. 1503, d'après Buffiere, *Mythes d'Homère,* p. 181 sq.).

1. Selon Pacmymere *{Par.,* 360 d-361 al, le lion, à la différence des autres animaux, marche sur le sol sans y laisser de traces ; ainsi ressemble-t-il aux Anges, qui imitent eux-mêmes la discrétion divine *(cf. P$.* LXXVII, 20 : «Sur la mer fut ton chemin, et ton sentier sur les grandes eaux, et tes traces ne furent pas connues»).

2. *Éz.,* I. 7 « Leurs sabots ressemblaient à des sabots de bœuf », texte inconnu de Denys, puisque les Septante y substituent la mention des pieds ailés, *vide supra,* p. 176 n. 5 et 6) ; I, 10 (« ... et tous les quatre avaient une apparence do taureau Λ gaucho») ; *Apoc.,* IV, 7 (< Le deuxième être est comme un jeune taureau Le texte porto μόσχο , comme la traduction grecque *(l'Ézéchiel ;* ce terme, qui désigne tous les jeunes animaux, était communément appliqué au dieu Apis, *cf.* Hérodote, *Hist.,* Ill, 28). Chez les Assyro-Babyloniens, lo dieu do la lune, Sin, était représenté comme « un jeune taureau vigoureux » (Code d'Hammourabi, in Dhormr, *Religion assyro-*

scr qu'elle manifeste ce qu'ils ont de dominateur, de puissant, d'indomptable, la façon dont ils imitent, autant qu'ils peuvent, le secret de l'ineffable Théarchic en dissimulant les traces de leur intellection et en enveloppant mystérieusement et sans arrogance cette ascension vers la Théarchie que leur permet une divine illumination [1], — la forme du bœuf [2], qu'ils sont puissants, dans la force de l'âge, qu'ils ouvrent dessillons intellectuels pour recevoir les pluies célestes et fécondantes [3] et les cornes leur invincible vertu protectrice [4] — celle de l'aigle leur

babylonienne, p. 79}. — Bien qu'il désigne ΓHécate grecque par plusieurs noms d'animaux, Porpdyre la lie astrologiquement a la constellation du Taureau (De atôi., IV. 16). Plutarque, qui parle quelque part *{De genio Socratis,* .591 c) du * meuglement « de la lune, accorde à cet astre a cornu * (dans sa phase croissante) un rôle essentiel dans l'ascension des âmes (De *facie lunae,* 945 c). Sur la relation entre le dieu Apis et Apollon « tauromorphe ». *cf.* SoURY, *La démonologic de Plutarque,* Paris, 1942. p. 91-93. — Denys, qui ne parle ici que de βοῦ; et non de μόσχο , ne renvoie assurément ni à cette curieuse mythologie lunaire ni aux multiples formes qu'a prises le culte du taureau dans un grand nombre de civilisations. Plutôt mémo que la figure homérique du bon roi, qui. tel un taureau, veille sur ses vaches *[Iliade,* II, 480}, son exégèse des Bœufs célestes évoque ces bovidés paisibles qui arrosaient patiemment et de façon précise le parc royal de Suse (Plutarque, *De soil, animal.,* 947 d-fj ou encore ces bons serviteurs do l'homme que la loi athénienne interdisait de sacrifier parce qu'ils avaient σ peine à tirer la charrue ou le char » (Élirn, *Var. hiat.,* V, 14, cité par Buffiùre, *Les mythes d'Homère,* p. 506).

3. Vide *supra,* p. 182, n. 2.

4. Chez les Sémites, « les cornes étaient Γemblème de la force et de la domination» (Dhorme, iîeligron *asxyro-babyloniennc,* p. 59), mais, comme le note le même auteur, ce symbolisme est universel et SC retrouve dans l'Inde védique. On l'a applique à la Lune-taureau dans sa phase croissante, mais aussi au dieu Adad, maître de la foudre, du vent et de la pluie *{Ibid.,* p. 50), équivalent assyro-babylonien du dieu aryen Indra, lequel « aiguise scs cornes comme un taureau formidable :· *{llg-Veda,* X,103, in Rexou, *op.cit.,* p. 53), qui a * conquis les vaches n et «libéré les sept fleuves * *[ibid.,* 1, 32, p. 56). — Dans l'Écriture, s'il est vrai que ΓAgneau a comme égorgé » porte

την δέ τοϋ άετοΟ το βασιλικόν και ύψίφορον καί ταχυπετέ καί το προ την δυνααοποών τροφήν οξύ καί νήφον καί έντρεχέ καί εύαήχανον καί το προ την άφΟονον καί πολύφωτον ακτίνα τή Οεαρχική ήλιοό'ολία έν ταϊ τών οπτικών δυνάαεων εύρώστοι άνατάσεσιν άνεμποδίστω κατ' εύΟύ καί άκλινώ θεωρητικόν,

την δέ τών ίππων το ευπειθέ καί εύήνιον, καί λευκών μέν δντων το λαμπρόν καί ώ μάλιστα

MVaQ N O PBW

5 attrô : αὐτου O || ἐβάηζάρο P || 8 post τό add ὁ ὑ ὁρατιχόν νοερόν Sin II 9 post ἡλωδολία add καί τό Sin | 10 ἀνατάσ-α·.? om Va || ζατ' om N || 13 Λενκόν MVa || οντω; MVa

5 : Cf. Ez. 1,10; Apoc. 4, 7 || 12 : Cf. Zach. 1,8; 6, 2 sq ; Joel 2, 4; Apoc. 19, 11, 14 | wqvcov cf. Plato, Phaedr. 247 b.

a sept comes n *[Apoc.,* V, 6), ce symbolisme est généralement maléfique *{Dan.,* VU, 8 : La quatrième Bête», qui représente l'empire d'Alexandre, est n effrayante » : elle a « des dents Je fer » et porte a dix cornes».— *Ibid.,* VII, 8 ; De ces cornes, trois tombent, une antre pousse; Vil, 21 ; « Et j'avais vu cette corne qui faisait la guerre aux saints et l'emportait sur eux n ; *Apoc.,* XII, 3 : « Puis un second signe apparut au ciel ; un énorme dragon rouge feu, à sept têtes et dix cornes » ; XIII, 11 : c Je vis ensuite surgir de la terre une autre Bute, portant « deux cornes comme colles d'un agneau, mais parlant comme un dragon » ; XVII, 3 : « Et je vis une femmo, assise sur une Bête écarlate, couverte de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes. » Symbole des royaumes asservis à la Prostituée romaine, les dix cornes se soulèveront — XVII, 7— mais ne pouvant plus trafiquer avec elle, pleureront sur sa ruine — XV1I1, 11 sq.—et seront finalement exterminées et jetées dans l'étang do soufre, XIX, 20-21).

1. et tous les quatre avaient une apparence d'aigle»); Dan., XVII, 4 (vide *supra,* p. 184, n. 2) ; *Apoc.,* IV, 7 (« Le dernier être est comme un aigle en plein vol »). En */iz.,* XIX, 4, (« Vous avez vu comment j'ai traité les Égyptiens, comment je vous ai emportés

caractère royal, leur force ascensionnelle, avec quelle célérité, quelle promptitude, quelle vigilance, quelle vitesse, quelle ingéniosité ils saisissent la nourriture qui les fortifie, et comment, dans une vigoureuse tension de leurs facultés visuelles, ils contemplent, librement, droitement et sans décliner, le rayon sans envie et multi-lumincux qui émane du Soleil théarchique — celle des chevaux, leur obéissance et leur docilité ;* s'ils sont blancs leur éclat,

sur des ailes de vautour [Septante : d'aigle) et amenés vers moi»), *Deut.,* XXXII, 11 (a Te! un vautour [Sept : un aigle] qui veille sur son nid, plane au-dessus de ses petits, Il déploie ses ailes et le (sc : Jacob) prend, Il le soutient sur son pennage ») et *Apoc.,* XII, 14 (La Mère de l'enfant, mâle * reçut les deux ailes du grand aigle pour voler au désert jusqu'au refuge x), l'aigle est plutôt, le symbole du secours divin qu'une angélophanic. En *Ez.f* XVII, 1-10, le « grand aigle * n'est ni Dieu ni un Ange, mais le roi Nabuchodonosor, et ensuite l'Égypte. — Emblème d'Ormuzd, l'aigle était chez les Iraniens l'emblème de la royauté et l'on courbait, dit-on, le nez des princes pour leur donner figure aquiline (Oi.ymfioi>ore, *In Ale.,* Dekker, I, 340). Dans la Grèce archaïque il était symbole d'immortalité (c/. l'étude de P. WunxcuMlBR sur les chapiteaux de Tarente, dans la *Hcvue archéologique,* 1938, p. 78). « Roi des oiseaux, à tête crochue » . il figurait, selon Pindare *(Olymp.,* J), sur le sceptre de Zous. Après avoir orné les enseignes romaines et l'écu des Croisés, l'aigle sera repris au xv® siècle comme signe impérial.

2. *Zach.9* 1, 8-10 (« Un homme était debout... ; derrière lui, des chevaux... Ce sont ceux que Yahvé a envoyés parcourir la terre»). *II Reg.,* II, 11 (« Or, comme ils marchaient en conversant, voici qu'un char de feu et des chevaux de feu se mirent entre eux, et Élie monta au ciel dans un tourbillon ») ; VI, 17 (« Voilà que la montagne était couverte de chevaux et de chars de feu autour d'Élisce») ; *II Macc.,* V, 2-3 (» Pendant près de quarante jours apparurent, courant dans les airs, des cavaliers..., des escadrons de cavalerie rangés en ordre de bataille... ») ; *Apoc.,* XIX, 14 (e Les armées du ciel le (sc : le Verbo de Dieu] suivaient sur des chevaux blanc»). Lg «cheval blanc» du Fils de l'homme, tel qu'il apparaît en *Apoc.,* XIX, 11, a été assimile, de façon erronée, par certains Pères, à celui de VI, 1-7, symbole de l'empire parlhc, qui procède les montures de la guerre, de la famine et de la peste ; bien qu'ils aient a reçu pouvoir sur un quart de la terre », ces cavaliers sont des forces démoniaques, comme le sont aussi les sauterelles qui a ressemblent à des chevaux » et

•του θείου φωτὸ συγγενὲ , κυανῶν δὲ οντων τδ κρύΟ῾ον, ερυθρῶν δέ τδ πυρῶδε και δραστήριον,
B συμμίκτων δε προ λευκοῦ καὶ μελανὸ το τῆ διαπορΟμευτικῇ δυνάμει των ἄκρων συνδετικόν και τα πρῶτα τοΐ οευτέροι καὶ τὰ δεύτερα τοὶ πρῶτοι ἐπιστρεπτικῶ ἡ προνοητικῶ συναπτόν.

MVaQ N O PBW

14 σ»γγ<νίστατα M] τό om Q (add Q2| ;| 15 ἐρυΟρόν M |J 1" συνδετικόν VaW (coi r W‘)] 19 η τφονοητιχῶ; om M (add in mg)

h s'élancent comme des coursiers» *(Joël,* II, 4. *Cf. Apoc.,* IX, 7). Même mention de cavaliers maléfiques, chargés des vengeances divines, en *Jér.,* VI, 23 (« Leur bruit mugit comme la mer, ils montent des chevaux ») et jVeA., 11,4 («Les cavaliers s'agitent»); II, 2-3 («Chevaux au galop,... cavaliers à la charge»). En *Is.,* XXI, 9, les cavaliers qui sc présentent « deux par deux » pour annoncer la chute de Babylone ont un rôle mal détermine ; en XL1II, 17, les a chars et les cavales » qui sont « mis en campagne » par Yahvé lui-même évoquent cette armée égyptienne que Dieu ne laisse avancer que pour la mieux détruire. — Pour les Stoïciens (Aknjm, *Fragm.,* II, 569-602), les chevaux attribués à Zous, à liera, à Poséidon et à Hestia représentaient, d'après Dion Chrysostome, les quatre éléments, et le triomphe du premier, qui fait fondre les trois autres et se les assimile, correspondait à la conflagration finale, où l'univers se résorbe dans le feu purificateur. On sait que, selon lo mythe platonicien du *Phèdre* (246 a sq.), «les dieux ont des chevaux et des cochers qui, tous, sont eux-mêmes bons, composes de bons éléments, tandis que pour le reste des êtres, il y a du mélange » ; l'âme humaine ressemble à un attelage tiré par deux chevaux mal accordés, l'un tirant vers la terre et l'autre vers le ciel (247 b).

1. La formule ne vaut que pour les chevaux blancs des armées du ciel, qui suivent Je Christ lui-même et participent plus ou moins aux propriétés de celui dont le cavalier s'appelle u Fidèle et Vrai » et « fait la guerre avec justice n (.dpoc., XIX, 11-16 : ›ı Le manteau qui l'enveloppe est trempé- de sang ; et son nom ? le Verbe de Dieu... Hors de sa bouche sort un glaive effilé pour en frapper les Gentils... Un nom est inscrit sur sou manteau : Roi des Rois cl Seigneur des

aussi parent, qu'il se peut de la Lumière divine ;* bleu foncé leur caractère mystérieux, rouge leur incandescence
B et leur activité, pie l'union qu'ils établissent entre réalités opposées grâce à leur puissance de transmission, et comment ils lient, par conversion ou de façon providentielle, les êtres de premier rang à ceux de second rang et les seconds aux premiers 2.

Seigneurs »). Le cheval blanc *â'Apoc.,* Vf, 2 présente des traits qui ont pu, faussement, le faire assimiler au Christ : meme si sa teinte est symbole d'une précaire victoire, elle ne signifie pas la réception de la lumière divine ; lo cavalier porte l'arc des Parthes, ce qui indique qu'il menace Rome et peut servir de «fléau de Dieu» (il est do ceux à qui k Dieu a inspire de réaliser son propre dessein ». XVII, 17, nullement un Ange au sens dionysien). Les chevaux blancs du troisième char, dans la vision de *Zacharie* (VI, 3-6|, qui sont des Anges chargés des pays de l'Occident, ne semblent jouir d'aucun privilege (ceux qui jouent le rôle lo plus essentiel, dans la perspective du prophète, sont les chevaux noirs, chargés des pays du nord, qui vont ramener les Hébreux exiles pour reconstruire le Temple, verset 8). — Dans l'exégèse stoïcienne rapportée par Dion Chrysostome *{vide supra,* p. 18fi, n. 2). Je cheval de Zeus est blanc et lumineux ; mais il représente le feu, rôle dévolu, pour Denys, au cheval rouge *{vide infra,* n. 2).

2. La liste des couleurs no correspond ni à celles de *Zacharie,* elles-mêmes discordantes, ni à celle de Γ/lpomîypse :

Zachahie I, 8	Zachakje VI. 2-3	APOCAL. VI. 3-7	Denys
Roux (πυρρό;)	Roux (πυρρό)	Blanc (λευκό)	Blanc (λευκό)
Gris (ψαρό)	Noir (;χ£Λα)	Roux (πυρρό)	Bleu foncé (κυανό)
Pie (ποκίλο)	Blanc (λευκό)	Noir (υέλα)	Rouge (ερυθρό)
Blanc (λευκό)	Gris pommelé {ποικίλο ψαρό)	Verdâtre (-χλωρό)	Pic (σό|ΐαικτο προ λευκου καί υ.έλανο).

(Nous suivons naturellement le texte des Septante pour la nomenclature des teintes ; l'hébreu porte, d'après la trad. Gclin, pour *Zach.,* I. 8 ; roux, alezan, noir et blanc ; pour *Zach.,* VI, 2-3 : rouge, noir, blanc et pic). Les couleurs do *Zacharie* ne semblent pas susceptibles d'une interprétation symbolique qui mettrait les quatre points cardinaux (la x rose des vents i») en relation avec les propriétés angéliques définies par Denys (mystère, incandescence, union

Ἀλλ' εἰ μὴ τῇ τοΟ λόγου κατεστοχαζόμεθα συμμετρία , και τα κατά μέρο τῶν ειρημένων ζωιον ιδιότητα καί πάσα τά σωματικά αυτῶν διαπλάσει ἐρηρμόσαμεν αν οὐκ ἀπεικότω τα'ί οὐρανίαι δυνάμεσι κατά τά ἀνομοιου ομοιότητα , το μεν θυμοειδέ αὐτῶν ει τὴν νοεράν ανδρειαν ἡ ἐστιν ἐσχατον ο θυμό ἀπήχημα, τὴν δέ αὐ επιθυμίαν ει τον θειον ἐρωτα, καί συλλήβδην εἰπεῖν πάσα τά τῶν ἀλογων ζώων αισθήσει τε καί πολυμερεία ει τά ἀυλου τῶν οὐρανίων οὐσιῶν νοήσει καί ἐνοειδεῖ δυνάμει ἀνάγοντε . 'Αρκεί δέ τοῖ ἐχέ-
C φροσιυ οὐ ταῦτα μόνον, αλλά και μια ἀπεμοαινοὐση εικόνο ἀνακάθαρσι ει τὴν τῶν παραπλήσιων ὁμοιότροπον διασάφησιν.

(9) Ἐπισκεπτέον δέ καί το ποταμού ειρῆσθαι καί τροχοὐ καί ἀρματα συνημμένα ταῖ οὐρανίαι οὐσίαι . Οἱ μέν γάρ εμπυριοι ποταμοί σημαίνουσι τού Οεαρχικοὐ οχετοὐ ἀφθονον αὐταῖ καί ἀνέκλειπτον ἐπίρροιαν χορηγοῦντα καί ζωοποιοὐ θρεπτικοὐ

MVaQ N O PBW

21 τη : τοϊ O ·| κατιστο/ασάαιΟα VV | 24 ἐφηρμώσαμιν M || 26 ἀνδρίαν NOν || ἐστβν om M post Ιοχατον coll O || 27 αὐ om BW || 28 «πάσα MVaP | 29 πολυμ ρία Q | 30 τύλου ; üpàgSin || οὐσίαι M I 31 ivo&Γ Q j 32 ταύτα τά M (ditlograpbia| | μια ἰμφαινουαών ΐικόνη» Sin

35 : Cf. Ez. +7. i sqq ; Prov. 18. 4; Dan. 7. 10; Apoc. 22. 1 | 36 : ipu?Tacf. Zaeii. 6, 1 sqq || τροχοὐ cf. Ez. 1, 15; 10, 6 sqq; Dan. 7, 9(6).

des opposes). Quant à celles de qui ne sauraient concerner que des k .Anges de lu mort», leur signification est évidente (le roux évoque le sang, le noir la famine et le verdâtre est la cou-

Mais, si nous ne visions à maintenir notre propos dans de justes limites, nous eussions pu encore adapter aux Vertus célestes, sur un mode qui n'eût pas été malséant, selon des similitudes dissemblables [1] chaque propriété particulière des animaux qu'on vient de citer, et toutes leurs structures corporelles, leur faculté irascible [2] signifiant le courage intellectuel (dont la colère est le dernier écho), leur faculté concupiscible l'amour du divin [3], et, en bref, nous eussions pu référer toutes les sensations des animaux privés de raison et leurs multiples organes aux intellections immatérielles et aux vertus unifiantes des
C essences célestes. Aux hommes de bon sens non seulement ce qu'on a dit suffît bien, mais l'exégèse même d'une seule image déraisonnable donne une analogie assez éclairante pour les figures du même type.

Les fleuves, les roues et les chars

(9) Il faut examiner aussi pourquoi les Dits lient aux essences celestes des fleuves, des roues et, des chars. — Les fleuves de feu signifient les canaux théarchiques qui, sans envie et sans cesse, dirigent leurs flots vers elles et les abreuvent d'une vivifiante fécondité [4], —

leur de la chair qui se décompose). Sur l'ambivalence de certaines couleurs, cf. *supra,* p. 184, n. 1.

1. Cette notion a été longuement étudiée au chapitre II.

2. *Vide supra,* p. 81. n. 4.

3. *Vide supra,* p. 81, n. 5. Selon Eustache [*Comm. sur l'Odyssée,* Leipzig, 1825, p. 561], les statues d'Éros, situées dans les gymnases entre celle d'Hermès et d'Héraclès, signifiaient l'union de la force et de la raison.

4. *Dan.,* VII, 10 (*vide supra,* p. 167, n. 5). *L'Ecclésiatique* (XXIV, 23-31 [Vulg. : 35]) développe poétiquement une image fluviale, nullement ignée, appliquée à la Sagesse elle-même, qui abonde comme les eaux du Pison, comme le Tigre à la saison des fruits, qui fait déborder l'intelligence comme l'Euphrate, comme le Jourdain au temps de la moisson, qui fait couler la discipline comme le Nil, comme le Gihon aux jours de vendange». (Bien que le texte porte διῶρξ et non ὑ/€τo , les deux mots ayant à peu près la même signification, on rapprochera des « canaux » théar-

γονιαδτητο , τά δέ άου.ατα την συζευκτικήν τών ὁμοταγών κοινωνίαν, οἱ δέ τροχοί πτερωτοί ιχέν οντε , επί οέ τά πρόσθεν ἀνεπιστρόφω καί ἀκλι- D νώ πορευόιχενοι την κατ' ευθείαν καί ορΟιον όοον τή πορευτική αὐτών ένεργεία δύνααιν, επί τον αὐτδν ἀκλ'.νή καί ἱΟύτοαον οίμον ἀπάση αὐτών τή νοερα τροχιά ὑπερκοσαίω ιΟυνοχ.ένη .

MVaQ N O PBW

40 οννζ<νχτ:χτ4ν MVa συζοτιζη·/ ν ‖ ὁμοταγών : ομοιοτήτων MVa | 44 post δύναμιν add φιρομίνην .Sin | ἰπΐ τών αὐτών W ‖ 45 (Οὐτ·.μον Va ‖ οἱμον om W

chiques que mentionne Denys les réflexions du Siracidc qui, voulant arroser son jardin, s'aperçoit que. sous l'inspiration d'en haut, son a canal u est devenu un vrai «flouvo», et ce fleuve lui-même un o océan»). Sur le thème biblique de l'eau, *cf. Éz.,* XLVU (« De l'eau sortait de sous le seuil du temple...») et *I$.9* XI, 9 («Le pays est rempli de la connaissance de Yahvé comme les eaux comblent la iner »). On sait l'importance, dans la tradition assyro-babylonicnnc, de l'Apsou qui entourait la terre comme l'Okeanos grec et qu'on a rapproche, soit des «eaux» sur lesquelles « planait l'Esprit île Dieu » dans le premier récit de la création *(Gen.,* 1, 2|, soit, dans le second récit, du «flot qui sortait de la terre et arrosait la surface du sol », ou encore du fleuve à quatre branches qui arrosait l'Eden (H, 6-14). Le culte du fleuve fécondant est commun aux Indiens *[cf.* la * descente du Gange ** dans le *Rdmànaya.* I, 43, trad, par RenOU, *Anthologie sanskrile,* Paris, 1947, p. 130-131) et aux anciens Babyloniens, qui invoquaient «celui qui crée toutes choses» comine un véritable « canal » creuse par les dieux pour répandre leurs bienfaits (· Lorsque les grands dieux te creusèrent, ils placèrent des faveurs sur ton rivage... C'est toi qui juges le jugement de l'humanité, ô fleuve grand, o fleuve sublimo, ó fleuve des sanctuaires», King, *The Seven Tablets of Creadon,* p. 200-201, trad, par Duorme, *ltd. as$yr.~bab,,* p. 49). — Dans l'enfer grec, 1c Phlegélon, ou «fleuve de feu», symbolisait, au contraire, selon MaCroob (Somn. *Scip.,* I, 10), la flamme intérieure des passions dévorantes.

1. *Zach.,* VI, 1-7 1« Quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes [Sur ces montagnes, *vide supra,* p. 183, n. 1]... Et les chars

les chars, la communion qui les rattache à celles de même
D rang [1] — les roues, parce qu'elles sont ailées et roulent vers l'avant, la rectitude du droit chemin, l'aptitude [des esprits célestes' à progresser sur la voie sans déclinaison et parfaitement droite de leur roulement intellectuel, selon une rectitude supra-mondaine [2].

parcoururent la terre») ; *Ps.* CIV, 3 («Toi qui pris pour chars les nuées «—l© mot « char » ne figure pas dans le grec) ; *11 Reg.,* II, 11 et VI, 17 {textes cités plus haut, p. 186, n. 2). En *Joël,* II, 5, c'est l'invasion maléfique des sauterelles qui évoque un « fracas de chars bondissant sur les sommets des monts» *(cf. Nahum,* II, 4 : «Les chars flamboient de tous leurs aciers»; III, 2 : a Chars qui bondissent »). Sur les chars égyptiens, *cf.* /<$„ XLIII, 17. — On a signale plus haut *(vide supra,* p 183, η. 1 et 2) le don promis à Gilgamesh d'un char fait de matières précieuses. Chez PindarB (û/ynip., VI), Poséidon dote Pelops d'un «char d'ors et de «chevaux aux ailes infatigables» et c'est sur un véhicule du mémo type quo Thémis est conduite auprès de Zeus Sôtcr *{Hymn.,* fr. 30). Dans la tradition homérique, les chars traînes par des coursiers taux pieds de bronze, au vol d'or, dont le front porte une crinière d'orx étaient l'apanage commun de Zens et de Poséidon (//., VIII, 41-44 et XIII, 23-26).

2. *Éz.t* I, 15-21 Je regardai les animaux; il y avait une rouo à terre, à côté d'eux, do tous les quatre. Ces roues paraissaient avoir l'éclat de la chrysolithe. Toutes les quatre avaient même forme et paraissaient constituées comme si elles étaient au milieu l'une de l'autre. Elles «'avançaient dans quatre directions et ne se détournaient pas en marchant... Lorsque les animaux avançaient, les roues avançaient près d'eux, et, lorsque les animaux s'élevaient de terre, les roucs s'élevaient. Là où l'esprit les poussait, les rênes allaient, et elles s'élevaient également, car l'esprit de l'animal était dans les roues...») ; X, 9-19 (même description); *Dan.,* VIL 9 («Son trône était ilammes de feu aux roues de feu ardent»)· — L'imago des roues se trouve aussi dans la mythologie indienne : du dieu Indra, qui « tient la foudre dans ses bras » et « commande aux peuples », il est dit qu'« il enveloppe ce monde comme la jante les rais » (Tîg-Veda, X, 103, in Rrnow, *Poésie religieuse,* p. 5fi) et du dieu Varuna, qui « a tracé ses chemins au soleil » ot qui « fait couler vers la iner le flot des rivières », un hymne déclare que « tous prestiges reposent en lui comme le moyeu sur la roue» (VII, 47 et VIII, 41» p. 58). Mais, chez Dcnys, le symbolisme de lu roue s'applique moins à Dieu

Εστι οε καί κατ’ άλλην άναγωγην άνακαθαραι την των νοερών τροχών εικονογραφίαν. Έπεκλήθη γαρ αύτοϊ ώ φησιν ό θεολόγο Γελγέλ' έμφαίνει οέ τοΟτο καΟ εβραϊκήν φωνήν άνακυλι-
340,1 A σμου και ανακαλύψει . Οι γάρ έμπύριοι καί Οεοειόεϊ τροχοί του μέν άνακυλισμού έχουσι τή περί το ταύτον αγαθόν άεικινήτω κινήσει, τά ανακαλύψει οέ τη των κρύφιων έκφαντορία και τή των περιπε ίων αναγωγή καί τή των ύψηλών έλλάμψεων ει τά ύφειμένα καταγωγική διαπορΟμεύσει.

Λοιπό ήμϊν ει οιασάφησιν δ περί τή χαρά των ουρανίων οιακοσμήσεων λόγο . Καί γάρ άοεκτοι παντελώ είσι τή καθ' ημά έμπαΟοΰ ηδονή , συγχαίρειν δέ Οεώ λέγονται τή των απολωλότων εύθέσει κατά τήν θεοειδή ραστώνην καί τήν έπί τή προνοία καί σωτηρία των έπί θεόν έπιστρεφομένων άγαθοειοή καί άφΟονον εύφροσύνην καί την

M (défie 340,13 ευβροβύνην) VaQ N O PBW

47 έναγωγην M |: 49 post αυτοί; add Sin || γελγε/.γτλ M Va || εμφαίνει; ίμφέρετα: P |1 50 ζαΟ' P: κατ' MQN’BW κατά VaÛ v || àvaζνζλ-.σμού QWS idem sed z alt eraso MN

340,2 άναζυζλίσμου; QNW2 (z all eras) Γ 3 περί τά ταύτόν : το om N (sed SScf) ~êpc ταύτό W ~ΐοΐ ταυτόν B || à«zr/»{Tr.> : αί:δ:νητω NO (àaôîv-) BSin || 5 aille των add -?· O | 8 άδιζτοι —ήδονζ eras W. Suppl W lac cl in mg (nonnulla vix legi possunt) : άνά τόναηαντα αιώνα άληκτοι ζα? άύ/.φ ζα·' άοοψάτφ ζα: άγ:α ©<·»νη oj λήγουσιν ύρ.ναν τόν ΰύιστον 0εôν ... oÀt.i voi άγγελιζώ ζαΐ ττιφήω· πύρινοι γάο πύρινο ζαι ό αυτών Suva; ;στι- Ί'οιουτοι γάρ ο: θείοι νιίε τυγχάνουσι οντε την φύσμ, πύοινο: την ©ύσιν τον τε νουν ζαΐ την διάνοιαν, πύρινο: ζαΐ ίΐεοηδιι ζαΐ ΰεο'πται· διά δη τούτο ζαΐ συγγαίρο/τε τώ 0είο> λ'γονται I| 10 άγχαιρειν Va || ante 0χώ add τώ Va | I i εύρήσπ Q |! την all om W | 13 άφθονου M

49 : Cf. Ez. 10, 13.
340,7 : Cf. Luc. 15, 10.

Mais l'imagerie des roues intellectuelles comporte encore une autre explication apte à élever l'esprit. Car, comme dit le porte-parole de Dieu, on les a appelées *Gelgel* ; or ce terme, en hébreu, désigne des révolutions et des révé-
j10A lations1. Les roues incandescentes et déiformes possèdent, en effet, tout à la fois leurs révolutions puisqu'elles se meuvent éternellement autour du même Bien, et leurs révélations puisqu'elles manifestent ce qui est secret, élèvent ce qui est bas et transmettent, par une descente processive, les plus hautes illuminations aux êtres inférieurs.

La joie des Anges. Il nous reste à éclairer ce qui est dit de l allégresse éprouvée par les dispositions célestes 2. Car elles sont totalement exemptes du plaisir passionné que connaissent les hommes, mais cette allégresse qu'elles partagent, dit-on, avec Dieu, à l'heure où se retrouvent ceux qui s'étaient perdus, est ce calme bonheur déiforme, cette joie bienveillante et sans envie qu'elles éprouvent lorsqu'elles veillent providentiellement au salut de ceux qui se tournent vers Dieu et cette ineffable félicité à laquelle il est souvent advenu

comme centre de l'univers qu'aux Anges eu tant qu'ils unissent à la circumrévolution «autour des secrets divins», décrite en VII, 1 (205 b-c), le mouvement ascensionnel qui correspond à la remontée de la Lumière telle qu'elle est indiquée dès I, 1 (121 a). On a vu en XV, 1 (328 c) qu'en réalité les esprits célestes ont un troisième mouvement (processif), de caractère hélicoïdal.

1. Les deux interprétations du mot qui fournissent en latin comme en grec un couple allitératif, correspondent à deux racines hébraïques et ne peuvent se concilier.

2. Luc, XV, 10 Il y a de la joie parmi les Anges pour un seul pécheur qui se repent »). Dans la mesure où la joie apparaît comme une émotion, elle semble peu compatible avec l'incorporalité des Anges. Déjà les exégètes d'Homère, gênés par le rire de ses héros, louaient chez Ulysse ou chez Ajax une retenue dans l'expression de la joie, qui est le signe d'un calme bonheur (*cf.* Clément d'Alexandrie, Pedag., II, v, 47 : « J'aime bien ce personnage qui nous apparaît souriant d'un visage sévère. »)

ευπάθειαν έκείνην την άρρητον ή έν μεΟέξει πολλάκι γεγονασι και άνδρε ιεροί κατά τά θέουργού τών θείων έλλάμύεων επιφοιτήσει .

B Ίοσαΰτά μοι και περί τών ιερών άναπλάσεων ειρήσΟω, τή μέν άκριοοΟ αυτών έκφαντορια άπολειπόμενα, συντελοΟντα δε ώ οιμαι πρ'ο το μή ταπεινώ ημά έναπομεϊναι ταϊ τυπωτικού φαντασίαι .

Εi δέ καί τούτο φαίη ώ ού πάντων έξη τών αγγελικών έν τοϊ λογίοι δυνάμεων ή ενεργειών ή εικόνων έποιησάμεΟα μνήμην, άποκρινούμεΟα τάληΟέ Οτι τών μέν την ύπερκόσμιον επιστήμην ήγνοήσαμεν καί μάλλον έπ' αύτοϊ ημεί ετέρου του τωταγωγοΰντο οεόμεΟα, τά δέ ώ τοϊ είρημένοι όμοδύναμα παραλελοιπαμεν τή τε συμμετρία τού λόγου προνενοηκότε καί την υπέρ ημά κρυφιότητα σιγή τιμήσαντε .

MVaQ N O PBW

14 *s-j^aOstcv* W riras et inscr πολυύμνητο·/ W8 || 17 ζα: om ν || 19 μή : μηδ« ν || 20 άπομεϊναι W || 22 ο·ΰ : του () || 23 r : ζ.αι Sin || 24 ή om Sin j| 27 φ'^ταγωγούντο; : μυοίντο» QPBW Sin φ<·>ταγωγο-ίντο; ζα: το5 uuovvro; N idem, sod pin ζ«: inser ή Va κα» του μυοΰντοζ post 2εόμ-:0α coll O || τά : £V:« Sin || 28 *r.aaiW.ii-a-i.iv* O || -« om W I 30 subscriptum in PVa, Διονυσίου 'Αρεοπαγίτου εσκισχοπου Αθηνών πρό ΤιμοΟ:(Λ> ΐτχίσχο-ον Έρέσου πιρ· τη ουρανία ίεραο/ία ; ·ι» S'n 1,aec sequuntur .-τίραίνιτα'. zeste τού ίεροΰ Διονυσίου του 'έζ. τών του ΆρΗοπάγου χρ·τών ίττισζόπου Αθηνών α έγράφη ύπ' αύτοΰ προ Τιμόθεον έπίσζ.ο.τον περί τή ουρανία ιεραρχία

qu'eussent, pari aussi des hommes saints, grâce aux visi-
B tâtions par lesquelles Dieu produit, en eux de divines illuminations x.

Conclusion. Ainsi s'achève ce que j'avais à dire sur les saintes images [concernant les Anges], incomplet certes s'il s'agissait de les révéler dans tout leur detail, mais suffisant, je crois, pour que nous n'ayons point la bassesse de nous attacher au caractère imagé des figures.

Si lu objectes que nous n'avons point rappelé de façon systématique toutes les facultés, operations ou images dont parlent les Dits, nous répondrons, ce qui est. vrai, que pour certaines d'entre elles nous n'avons pas reçu la science supra-mondaine et. surtout qu'il nous a manque un guide capable de nous éclairer sur elles, et que, si nous avons laissé les autres de côté, c'est qu'elles étaient du même genre que celles dont nous avons parlé et que nous avions souci tout ensemble de maintenir notre propos dans de justes proportions et d'honorer par notre silence le secret qui nous dépasse.

1. *Jo.,* XVI, 22 Vous aussi, maintenant, vous êtes tristes; mais je vous reverrai et votre cœur sc réjouira, et votre joie, nul ne pourra vous la ravir»), 24 («Demandez cl vous recevrez et voire joie sera parfaite») ; XVII, 13 (« Mais maintenant je viens à Toi et je dis ces choses, encore présent dans le monde, pour qu'ils aient en eux-mêmes ma joie en sa plénitude x|. -- En trois passages de la *Hiérarchie ecdésiafiti'jue,* Denys évoque la joie du grand préire lorsqu'un initie lui présente un candidat l'illumination, c'est-à-dire au baptême (II, n, 3, 393 c|, celle que symbolise le baiser de paix dans la cérémonie d'ordinalion et qui procede de ce a mutuel autour » par lequel est conservée pleinement, pour toute la hiérarchie, « la parfaite splendeur de sa dëiformilô» (V, ni, 6, 513 b}, celle enfin des chrétiens qui, au terme de leur combat terrestre, meurent dans une « inébranlable espérance » (VII, i, 1. 553 b).

INDEX DES CITATIONS ET ALLUSIONS SCRIPTURAIRES

(Les astérisques correspondent aux simples allusions.)

INDEX NOMINUM

Les chiffres renvoient aux pages soit de ΓIntroduction (chiffres romains), soit de ('Élude Critique et du Texte (chiffres arabes).

INDEX RERUM

Les chiffres renvoient aux pages, soit de l'introduction (chiffres romains), soit du Texte (chiffres arabes).

INDEX DES MOTS GREGS

cites dans flntroduction de R. Roques1.

(Les chiffres romains indiquent les pages cl les chiffres arabes les notes en bas de pages.)

1. Ayant l'intention de publier les autres traites dionysicns, nous réservons pour le derniervulnme un lexique du vocabulaire Lhéologique et mystique de l'auteur.

LXVI ! LXVIII ! LXIX ! LXIX ſ !
LXXi ! LXXIII LXXV ! LXXVii
XXXIII ! XXXIV ; XXXV ;
XXXVIII ! LVIII ! LXV ! LXXIV,
XXIII : LXVII
XXVIII LXVII
LXVI)
XXXIV
XXXIV
LXXXV
XXXI ; XXXV
XXXI
LXIII
XLV,
LXXII
LXXIII
XLVI
LXVI
LXVH
LXV(
XLIX ;

LXXXI, LXXXIX I
LXXXII, ſ ! LXXXIV
XXXIV ! LVIII
XLVI ! XLVI ! LXXIII ! LXXV
XLI I I XXXi, LXXXIV
XXXV
LXIV
XXXVI II
XLIX,
LIV
LIV
XLVIII LIVI LVIII
LXXIX
LXXXIII ! LXXXIII,
XXX ; XXXVIII ! LXX ! LXXII
XXXI
LXVI
LXXII
XXXVI
XLIV
LXII ! LXVI
LXX
XI ; LXX
LXXX,
XXXII ; LVIII
LX ! LXVI ! LXVII ; LXIX ; LXIX,
ſ ; LXXI ; LXXII
LXVIII ; LXXIII
LXXII ! LXXIII
XX), XXXIV ! XXXVI LI

5;ù»1ûX5 XXXII, I ! XXXIV•
ʃ>Xa»lGX| XXXH, I ' XXXVI.
tûA»àzj[XLVI! ïïΛΊX Iλiχ ig IXiΠi
LXVI.
5OXldoi/.»4x3 XLVII, i£ ! LVII ! LXX•
'0ÔBQJ13YJ LV•
<·^τ:»·/'() XLVI.
ŧφτ;P7χ| XLV, g i XLVI ! XLVI, g i
XLIX ! LXVIII ! LXXV 4 LXXXI.
5ïφ13γ·/3 XXVI.
ʄ(iDUd^r!3 i i
»UÎ?CrÎ3 LIV•
AÎ XXV, ï i LXVIII.
τ!o^»A3 ᗺ) XXII, g•
Λ3θO2Λ| LXXIII.
O\3koyq XiXi XXXiii XXXVKii
XLI ! XIII-
û3fj/.J XLIII.
LXXIII, •
'*gH0'.3 LXX@ ! LXXIII ! LXXV!
LXXVI.
:O)O2OΛ3 I•
iʊΓ.O^OΛ? LVI.
<ʊθΛψ XXIX ! XXXIV ! LXXIII.
>)0<0Λ3 XI ! XXXI ! XXXIV f XLIï!
XLVI ! XLVf g ! LXX•
^0·ZÏ1<0Λ3 LXXVI, ·<·
SpX3X'(31i»$? LXX•
i-rltuojj 'nxxx : j !λχχχ iλχχχ
»5â<Mjî XLVIII ! LV ! LVIII.
»fZ0»15C.0$3 LV•
LV•
()<·^? LXXIII.
XLïï XIII ! IIIX ïïΛΊX 4III
·ζ i LXVIII ! LXXVI
Λ<·/τ1{€1»3^7 XLIII•
môao'iûi^j iλχi 4iλi•
ŧα̃θθ 'Xi>1^3 XXIV ! LXII) ! LXVI !
LXVII ! LXVIII.
»:{ζ/X3 XXiπ•
>U1Û»O3 XXXVI
<·>η3Λïλτl^3 LXŧ I •
5<·/^ χχχαι : χπιι ! iχχχ· [·
ΛΓ/dl^OÛS XLI.

iχιχχχi θX» 'Z»3
:OTÎS2ZC3 LΛΊ
So>fiï?X^3 LXIXX'
5o>(j»X»r.r LII.
« ·W LV,
lï!U;i3 LIΛ•

ΛOZ)λOT13λ!; LV•
/.roïbÂU XLVH J•
$0γΛ XLX £
»?7.nc!j XI•

»τi»3θ XXI ! XXIV i XXX•
ioκιo'oΛ»?!) XIκ•
iιιαχi !i !χηχ : λiχ Ẑ ç»;q
ʄŸZi>»30 XLïï LXXIX, J■•
'îoug ·<·*, XXXi ! XXXiiii XXXVI] !
XLI ! Xηιιι iχχιχ, g: iχχχI.
ig LXXXII ! LXXXV•
»320303(1 XLV•
'tyv.3Oty ·<€ XLïï XLV! XLIX !
LV,
nikoyxft χπi xi 'gi χηiαχχχιιi
LXXXIV-
:»κ;ko vo ?θ M-$<·»37.301d LXXXπI•
SoXpVOJQ LXXXII ! LXXXV
%X)η'θ6θ30 LXXXIV•
©^3011030 LXXXV•
SjXUHOty III•
JodoioîQ ui•
<W»1fh'30 LI.
LXXXIV•
Jpxsxk-'nnj ui•
χ?oωïθ 1 HIXX χiλi! χiλi' gi
LXXVII.
X<·>3θ XI ! LXX•
JûApdfl XLVIII.

«OÇ.doj XLIX•
ʊ7Jÿd>} LXXXII, |·
«fZcxdî} XIII ! XLVII ! XLVI!, gJ
πi;7 'ι · ? · i,xs», « : ïiχχιχ, 5i
LXXXII•
5Uiôct!oc3} LXXXII, I ! LXXXIV•

CORRIGENDA ET ADDENDA

P. xv. n. 1 *un lieu de* x Frothingam *lire* Frolhingliam
P. XXIII, L 4 — οίζ.iiοτη — ο·χ£ώτη
P. XXIV, 1. 1 — ταξί – τάξι;
P. XI.VII, η. i — ήγίξχων — ήγ αών
P. XI.IX. L 13 — χρωτοτάγω; — π^ωτοταγώ
P. LV, 1. 7 Δύναμή — Δυνάμιι
P. LXXII, L 22 — άπλα — ά^λα;
P. :>s. — 301,8 — 273, 22, 27 ; 165, 6 ; 301, **il** ; etc.

P. 70 : apparat, criL, I. 1 : Q *delendum*
I. 3, *legendum* ούτανίου Q N B

P. 70 sqq. : *In apparatu critico, verbum* « codd » *designat non omnes libros manuscriplos qui enumerantur p.* 6'.3, *sed hos solos quibus usi sumus itt apparatu.*

P. 100, A(>p. réf. *au lieu de* Is. 9,5 *lire* Is. 9,6
P. 104. η. 1, I. 20 — Gen., IV, 24 — Gen., Hl, 24
P. 113, n. 1,1. 4 — Acte» (L, 10) — Actes (I, 10)
__ — I. 5 — Luc (XXIV, 50) — Luc (XXIV. 51)

P. 121, apparat, cril., *legendum :* 35 */.xt'* αύτην NOP (corr ex αύτών] Pachyni : κατ' αύτών Va Q BW v. (Sed αύτήν spectat ad ίζαζ'ίσμησιν L 14 sqq. Item 240,19.)

P. 131, II. 3, 1. 4 *au lieu de* Dan., 13 et 20-21 *lire* Dan., X. 13 et 20-21
P. 174, n. 1. 1. 6 — Zacl»., IΠ.6 — Zach., III. 9
P. 179, n. 4, 1. 1 — Zach.. I, 5 Zach., II, ô
P. 182, η. 1, 1. 1 – Apoc., X, 3 — Apoc., X, 1
P. 183, App.réf.. 1.20 ·—· Apoc., IV, 6 — Apoc., IV, 3

P. 190, apparat, cril.. L 9, *post* ΰψιστον Gtëv *et ante* ολω δV, *legendum* ï'v re γάρ.

NIIIÎT. OBSTAT :

Lyon, le 7 juillet 1958

Cl. Mondésbkt, $./.

impiumatub :

Paris, le 15 juillet 1058

f J. Le ConniRn, υ. *g*.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

ÉTUDE CRITIQUE

TEXTE ET TRADUCTION

Chapitre XIII.

Chapitre XIV.

Chapitre XV.

INDEX

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 5 NOVEMBRE 1958
SUR LES PRESSES
DE PROTAT FRERES,
A MACON

xumAros d'oroob : imprimeur, 5803 ; îimtkur, 4911.
DÉPÔT LIMAI. : 4· TIUXKSTIIB 1956.